

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Tharsis Corrêa Oliveira

**OXUM NO RIO ATLÂNTICO: Aspectos da Orixá Oxum no Brasil e na África
Iorubá**

Juiz de Fora

2024

Tharsis Corrêa Oliveira

OXUM NO RIO ATLÂNTICO: Aspectos da Orixá Oxum no Brasil e na África Iorubá

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador(a): Prof^a Dra. Sônia Regina Corrêa Lages

Juiz de Fora

2024

Tharsis Corrêa Oliveira

OXUM NO RIO ATLÂNTICO: Aspectos da Orixá Oxum no Brasil e na África Iorubá

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em 11 de dezembro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr^a. Sônia Regina Corrêa Lages
Orientadora; Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Instituto Teológico Franciscano

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Tharsis Corrêa.

Oxum no rio Atlântico : aspectos da orixá Oxum no Brasil e na África iorubá / Tharsis Corrêa Oliveira. -- 2024.

104 p.

Orientador: Sônia Regina Corrêa Lages

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2024.

1. Oxum. 2. Mitos. 3. Religiões afro-brasileiras. 4. Diáspora. 5. Orixás. I. Lages, Sônia Regina Corrêa, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

A todos os meus que estiveram ao meu lado durante essa caminhada, do *Orun/Mpemba* ou do *Ayé/Nseke*. Em especial meus avós Geraldo José Corrêa e Maria Aparecida Teixeira Corrêa (in memoriam) e meu marido Lucas Mendonça.

Aos meus zeladores, Babalorixá Ádalo Domiciano e Ialorixá Maria Aparecida Valentim, e aos meus irmãos e irmãs do Templo Umbandista São Sebastião que compartilharam comigo a sabedoria e o amor pelos orixás.

À minha orientadora Sônia Lages, que acreditou em mim, teve paciência e me auxiliou a concluir esse trabalho.

Aos entrevistados que dividiram comigo suas percepções e saberes, permitindo que esse trabalho fosse concluído.

RESUMO

Oxum é uma das divindades primordiais do panteão iorubá responsável por reger as águas, pela fertilidade e manutenção da humanidade. A orixá também detém poder sobre a riqueza e prosperidade, sob o cuidado das crianças, sob o destino/cabeça, sob a feitiçaria, sob o sagrado feminino e a cura a partir das águas. Com a chegada de seu culto à diáspora, Oxum adquiriu aspectos ligados ao amor, sedução, vaidade, jovialidade e sentimentalismo. Ao mesmo tempo, a orixá teve algumas de suas características retraídas pela associação feita com Nossa Senhora, devido à imposição do catolicismo durante o sistema colonial. Na presente dissertação, busca-se compreender como ocorreram os movimentos de inclusão e exclusão de certos aspectos, assim como quais foram as razões para tais eventos. Para isso, levamos em conta a influência do contexto histórico e social do desenvolvimento das Américas e do Brasil, o processo colonial e o surgimento das religiosidades afro-brasileiras. A partir da análise de mitos e outras literaturas brasileiras e iorubás, destacamos algumas similaridades e diferenças entre os dois territórios, apontando possíveis motivações para essas variações. Foram realizadas também entrevistas qualitativas estruturadas com frequentadores de religiões de matriz africana a fim de investigar como o contexto histórico-social e a experiência religiosa afetaram a construção de suas percepções individuais sobre a orixá. Por meio dessas observações, constatamos que Oxum é percebida como uma orixá multidimensional, que traz consigo ao mesmo tempo, características africanas e ocidentais. Essa hibridez permitiu a sobrevivência de seu culto na diáspora, mantendo Oxum apta a tomar diversas formas de acordo com o que seus fiéis necessitam.

Palavras-chave: Oxum; mito; religiosidade afro-brasileira; diáspora; orixás;

ABSTRACT

Oxum is one of the primordial deities in the Yoruba pantheon, governing waters, fertility and the preservation of humanity. This orixá also holds influence over wealth and prosperity, the care of children, destiny (or head), sorcery, the sacred feminine, and healing. With the diaspora, Oxum's worship expanded, adopting new aspects related to love, seduction, vanity, youthfulness, and sentimentality. At the same time, some of her characteristics were subdued through association with Our Lady due to the imposition of Catholicism during the colonial period. This dissertation seeks to understand how certain aspects of Oxum were included and excluded, as well as the reasons behind these developments. To achieve this, we consider the historical and social contexts of the Americas and Brazil, the colonial process and the emergence of Afro-Brazilian religions. Through the analysis of myths and others Brazilian and Yoruba literature, we could highlight several similarities and differences between these regions, identifying possible reasons for these variations. Additionally, structured qualitative interviews were conducted with members of african-religions to investigate how the historical-social contexts and religious experiences shape they individual perceptions of this orixá. Through these observations, we found that Oxum is seen as a multidimensional orixá, embodying both African and Western traits. This hybridism has enabled the survival of her worship in the diaspora, allowing Oxum to take on diverse forms according to the needs of her devotees.

Keywords: Oxum; myth; Afro-Brazilian religiosity; diaspora; orixás;

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Resposta dos participantes.....	92
Tabela 2 - Expressões utilizadas nos textos/músicas analisados.....	93

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO 01. UMA DISCUSSÃO CONCEITUAL SOBRE TRADUÇÃO CULTURAL, SINCRETISMO, HIBRIDISMO, CRIOLIZAÇÃO E OUTRAS QUESTÕES DIASPÓRICAS.....	04
1.1- Os contatos culturais, o sincretismo e o dessincretismo ou africanização.....	07
1.2 - Outras formas de pensar os contatos culturais para além do sincretismo.....	12
CAPÍTULO 02. ALGUMAS QUESTÕES HISTÓRICAS E SOCIAIS SOBRE O SURGIMENTO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO CONTEXTO BRASILEIRO.....	25
2.1 - A formação das religiosidades afro-brasileiras.....	27
2.2 - União das correntes religiosas afro-brasileiras pela cosmologia iorubá.....	35
2.3 - Um novo contexto histórico-social para as religiões de matriz africana: O surgimento da Macumba, Umbanda e Quimbanda.....	46
CAPÍTULO 03. OS MÚLTIPLOS ASPECTOS DE OXUM.....	54
3.1 - Oxum <i>Abijawara</i> – a mãe-guardiã dos iorubás.....	57
3.2 - <i>Omi tútù</i> - Cura e fertilidade pelas águas.....	62
3.3 - O ouro de Oxum.....	64
3.4 - A divinação e o nascimento do <i>Eérìndínlógún</i>	66
3.5 - Oxum e os outros orixás.....	69
3.6 - A(s) beleza(s) de Oxum.....	71
3.7 - Ideias de feminino e feminilidade.....	74
3.8 - Oxum entre a África iorubá e o ocidente.....	76
CAPÍTULO 04. NADANDO NAS ÁGUAS DE OXUM: UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES E SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS A ORIXÁ NO DISCURSO DOS FIÉIS	79

4.1 – Caminhos da metodologia.....	79
4.2 – Análise e resultados da pesquisa.....	82
4.2.1 - Quem é Oxum?.....	84
4.2.2 - A representação pessoal de Oxum	86
4.2.3 - A importância de Oxum entre os orixás.....	87
4.2.4 - O arcabouço mitológico	89
4.2.5 - Resumindo Oxum	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	98
APÊNDICE (Roteiro das Entrevistas)	104

INTRODUÇÃO

Oxum (*Oṣun*, *Ochún*) é uma das *Iabás*¹ do panteão iorubá, associada às águas do rio de mesmo nome, que corre na região sudoeste da Nigéria. A orixá exerce grande influência nas cidades de *Ijexá*, *Osogbo*, *Ipetu*, *Ede*, *Ipondá*, *Ijebu*, *Ifé* e *Ijimu*, no Estado de Oxum, *Ibadan*, *Oyo*, no Estado de *Oyó*, *Igede* no Estado de *Ekiti* e *Abeokuta*, no Estado de Ogum. Porém seu culto se estende pelo Novo e Velho Mundo, ultrapassando as fronteiras originais da iorubalândia. Entre seus atributos principais estão a riqueza, a beleza e a fertilidade/maternidade, mas a orixá carrega uma pluralidade de qualidades, sendo invocada para resolver qualquer problema de seus devotos e devotas. No território iorubá, Oxum está envolvida em aspectos políticos e sociais, influenciando na escolha de *obás*, no andamento de guerras e no desenvolvimento do mercado de suas cidades. A orixá também carrega o posto de mãe suprema/ancestral dos iorubás, por ser considerada fonte da vida/água primordial.

Com a tragédia da escravização, Oxum chega ao Brasil, onde seu culto sobreviverá nas mãos dos descendentes dos iorubás escravizados por meio do nascimento de novas religiosidades. Na diáspora, os orixás, trazidos à força da África, foram reinterpretados e transformados em meio a encontros culturais. Assim, novas identidades lhes serão atribuídas, agora conectadas aos princípios morais do ocidente cristão. Apesar de ocorrer uma expansão dos simbolismos atrelados a Oxum por meio das novas conexões culturais, também percebemos um processo de despersonalização, santificação e embranquecimento, apagando algumas de suas especificidades e a afastando dos valores sociais que compõem a cosmopercepção iorubá. Concomitantemente, aconteceram movimentos de resgate à africanidade, que buscaram reaproximar a orixá do seu perfil original. Esses movimentos de afastamento e aproximação de certas características serão permeados por conflitos e negociações agenciadas por diversos sujeitos da sociedade brasileira.

O interesse pelo tema nasceu por influência religiosa e acadêmica. Há quase 10 anos, quando entrei para a Umbanda não conhecia muito sobre a religião. Assim, dentro do terreiro passei a aprender com meus mais velhos sobre os orixás e as entidades. Nessa época, estava cursando história na UFF, em Niterói, e aproveitei para unir o aprendizado acadêmico com o religioso. Para o trabalho final da disciplina de História Comparada das Américas, decidi fazer uma pesquisa sobre o culto de Oxum na diáspora, após ter descoberto no jogo que era filha da orixá. Por meio deste trabalho entrei em contato com obras como a de Murphy e Sanford (2001) que despertaram minha curiosidade sobre os múltiplos aspectos que Oxum em terras iorubás e diaspóricas. Durante esse tempo, me deparei com formas diversas de culto e de compreensão de Oxum, muitas vezes ideias

¹Divindades femininas

controversas, aumentando minha curiosidade sobre o tema. Quando decidi pelo mestrado em Ciência da Religião, escolhi retomar o assunto na confecção da dissertação. Desta forma, na tentativa de entender as múltiplas representações de Oxum que existem atualmente, analisei, além de seus mitos presentes na cultura iorubá e brasileira, o desenvolvimento da cultura e religiosidade afro-brasileira. Desta forma, se fez necessário incluir um estudo sobre a colonização do Brasil e o sistema escravista a fim de entender como o contexto influenciou o desenvolvimento das religiões de matriz africana.

No primeiro capítulo, realizamos uma discussão teórica sobre conceitos desenvolvidos por historiadores e antropólogos com objetivo de entender a formação da cultura e religiosidade diaspórica. Analisamos então algumas dessas ideias com o objetivo de compreender os processos de criação, negação, aproximação e ressignificação de certos conceitos, bem como a forma que essas variações impactam os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira. Esse entendimento nos permite identificar não só aspectos fundamentais da formação religiosa mas também reconhecer os conflitos e negociações, tanto internos quanto externos, que permeiam essas tradições na concepção de suas práticas. Partimos do surgimento dos primeiros conceitos acerca dos contatos culturais do Novo Mundo e em seguida, falamos sobre a pureza nagô e a reafricanização, sobre o sincretismo, hibridismo, afrocentrismo, crioulização, fortuna-infortúnio, circularidade cultural, colonialidade do poder, transculturação e tradução cultural.

No segundo capítulo, focamos na formação afro-religiosa do Brasil a partir da história da escravização e colonização. O sistema colonial português trouxe forçadamente para o Brasil milhões de africanos escravizados. Junto deles vieram suas divindades, seres espirituais e cosmopercepções. Nesse contexto, a religiosidade africana e seus elementos foram transformados e reinterpretados à medida que ocorreram os encontros culturais do Novo Mundo. Por isso, examinamos o surgimento de novas práticas e instituições, responsáveis pela criação de diferentes formas de socialização e hierarquização entre os escravizados. A partir desse advento, acompanhamos os movimentos de negociação, transformação e preservação cultural iorubá, que vão convergir na sobrevivência do culto aos orixás. Fizemos também neste capítulo uma estruturação básica do culto dos iorubás em busca de compreender a preponderância de seu panteão entre as religiosidades afro-brasileiras. Veremos por fim algumas atribuições de Oxum no território iorubá e diaspórico, evidenciando algumas das modificações sofridas pela orixá devido ao contexto histórico-social brasileiro.

Ao longo do terceiro capítulo visitamos algumas discussões abordadas por autores iorubás e ocidentais acerca dos múltiplos aspectos associados a Oxum, em seu território originário e no Brasil. A partir da análise bibliográfica desses autores, destacamos algumas diferenças e

similaridades entre os cultos. Focamos especialmente nos *itãs*², *orikis*³, *orins*⁴ e outros tipos de manifestação literária/oral por meio de um estudo comparativo. Conforme observamos, o mito ocupa um espaço muito importante na construção e manutenção das práticas religiosas, especialmente quando se trata de sociedades ágrafas como os iorubás. Essas histórias de tempos imemoriais auxiliaram a preservação do culto aos orixás na diáspora, preservando algumas características centrais da prática. Ao listarmos alguns dos principais *itãs* da orixá de ambos territórios, poderemos notar elementos similares preservados, assim como componentes nascidos do contexto diaspórico. Com base na análise desses textos, buscamos encontrar justificativas que possam explicar as distâncias entre o Brasil e a iorubalândia.

Para aprofundar a compreensão dos principais aspectos associados a Oxum no Brasil trabalhamos, no último capítulo, uma pesquisa qualitativa com membros de diferentes religiões afro-brasileiras. A pesquisa qualitativa foi escolhida por seu enfoque nos significados atribuídos à vivência social e seus fenômenos. Para tal estabelecemos como método a entrevista estruturada⁵, com a pretensão de manter um padrão nas questões feitas e comparar as diferentes respostas dadas por cada participante. Desta forma, os participantes foram questionados sobre sua visão pessoal da orixá. Neste capítulo buscamos entender as permanências e transformações para além da estrutura dos mitos, focando no universo de significados construído pela experiência religiosa de cada entrevistado. Para tal, a partir do método de análise de conteúdo de Bardin (1977), analisamos as respostas dadas pelos participantes por um questionário aplicado através do *Google Forms*. O objetivo foi encontrar pontos que indiquem razões para os movimentos de incorporação e afastamento de certas características da orixá. Aplicando a teoria de Bardin (1977) estabelecemos algumas categorias preliminares baseadas nas questões feitas na entrevista. Com essa organização, analisamos e interpretamos as respostas adquiridas, relacionando-as à bibliografia discutida ao longo do trabalho e a questões ligadas ao contexto histórico-social brasileiro para entender a construção desses imaginários.

² Mitos/lendas ou versos.

³ Poemas/versos ritmados e repetitivos usados para louvar/saudar/invocar as divindades.

⁴ Cantigas; São usadas especialmente durante os festejos de um orixá.

⁵ Infelizmente a execução das entrevistas foi afetada por alguns problemas característicos ao modelo, como o baixo engajamento na participação por parte dos convidados, entrevistas canceladas sem aviso prévio e perguntas sem respostas. Assim, dado o tempo hábil de entrega da dissertação, algumas questões e convidados acabaram ficando de fora ou foram pouco exploradas.

CAPÍTULO 1

UMA DISCUSSÃO CONCEITUAL SOBRE TRADUÇÃO CULTURAL, SINCRETISMO, HIBRIDISMO, CRIOLIZAÇÃO E OUTRAS QUESTÕES DIASPÓRICAS.

A formação das Américas é um fenômeno bastante complexo e plural e, por esta razão, ocupa um lugar de importância no debate de historiadores e antropólogos dos séculos XIX ao XXI. Ao longo desse período, surgiram diversas teorias e conceitos com objetivo de explicar e compreender a constituição cultural do Novo Mundo. Neste capítulo analisaremos algumas dessas ideias com o objetivo de compreender os movimentos de criação, negação, aproximação e ressignificação de certos conceitos, assim como a forma que essas variações podem interferir nos estudos sobre a religiosidade afro-brasileira. Esse entendimento nos permitirá identificar não só aspectos fundamentais da formação religiosa mas também reconhecer os conflitos e negociações, tanto internos quanto externos, dessas tradições na concepção de suas práticas. Como veremos adiante, o culto a Oxum na diáspora sofreu transformações e adaptações, influenciadas pelo contexto histórico, social, político e econômico. Portanto, para compreender o perfil da orixá no Novo Mundo, é essencial antes explorar as questões que envolvem a formação da cultura afro-americana e os impactos desses panoramas na construção das religiões de matriz africana no Brasil.

Os sujeitos dos continentes africano, asiático e europeu, estiveram em contato em maior ou menor grau por quase toda a sua existência. Desde o surgimento das primeiras civilizações do crescente fértil ocorreram expansões e dominações territoriais, o estabelecimento de rotas comerciais e diversas outras formas de contato e troca cultural. No fim do período medieval e início da Era Moderna, o renascimento comercial europeu reconecta o Velho Mundo e abre caminho para o surgimento da exploração marítima e colonização das Américas. O sistema colonial reuniu no continente diversas culturas e povos, estabelecendo um contexto complexo de entrecruzamentos que resulta no nascimento de novas formas culturais, porém, a mistura não é exatamente uma exclusividade das Américas.

Não é possível delimitar o que já existia e o que surge por meio dos contatos gerados no Novo Mundo. Isaia (2009) e Campos (2009) relatam em suas obras que a religiosidade portuguesa já tinha suas características sincréticas, em especial quando se pensa na relação dos futuros colonos com o catolicismo. A presença islâmica e judaica em Portugal antes da reconquista, trouxe à cultura portuguesa uma grande variedade de influências e, mesmo após a conversão forçada dos não-cristãos, muitas dessas crenças se mantiveram clandestinamente e/ou integradas às práticas

católicas. Várias religiões africanas também apresentam essa característica plural em suas estruturas. O território denominado Golfo da Guiné, que conta com os países hoje conhecidos como Nigéria, Camarões, Gabão, Costa do Marfim, Guiné Equatorial, Gana, Togo e Benim, se estruturava em diferentes reinos e cidades-estados independentes. Algumas dessas cidades-estados dominaram umas às outras ao longo de suas existências levando trocas culturais e religiosas intensas. É importante ressaltar ainda a presença islâmica no território africano, responsável por grande influência cultural e religiosa na África Ocidental. Entre os Bantu, o processo de adesão e inclusão de outras práticas religiosas é inerente à cultura, sendo chamada pelo autor Bunseki Fu-Kiau (2001), de Hospitalidade Bantu. Esse artifício seria usado pelos grupos nômades com objetivo de evitar conflitos nos novos territórios em que se fixaram. Assim, ao chegarem a uma nova região, incluíam os espíritos da terra em seu culto, como forma de respeito a aqueles que ali viviam antes deles.

Como apontam Hall (2016), Gruzinski (2001), Evaristo (2012), não há religiões ou culturas puras, pois todas já sofreram ou impulsionam mudanças durante os contatos que tiveram ao longo da história, a partir do trânsito de ideias. Deste modo, as culturas que chegam ao Brasil, já trariam consigo trocas e influências anteriores à diáspora. Durante o período de expansão marítima e colonização, essas conexões se intensificaram, o que de acordo com Gruzinski (2015) marcaria o início da primeira globalização⁶. No Novo Mundo, ordenado pelo encontro violento das culturas européias, africanas e indígenas, a pluralidade tomou novos parâmetros, transpassando por questões de poder, relações de classe, de gênero e especialmente raça que tornam a análise da cultura diaspórica bastante complexa. Seguindo a premissa de Hall (2016,1), as sociedades diaspóricas, forjadas no processo colonial, seriam sociedades de deslocamento, onde todos pertenciam anteriormente a outro lugar e agora se encontram em outro contexto. No caso dos africanos, a violência da ruptura se dava em duas diferentes instâncias, a física, nos abusos ocorridos desde antes da chegada às Américas, e na mental, transportados para um mundo desconhecido, sozinhos e desenraizados. Os cativos se encontravam no que Malandrino (2010) chama de posição de suspensão⁷.

⁶ No livro *A águia e o Dragão – Portugueses e Espanhóis na globalização do século XVI*, o autor apresenta a ideia de uma globalização causada pelo processo de expansão marítima dos Estados Ibéricos no século XIV. Esse evento se daria inicialmente pelas relações de comércio de especiarias com o oriente e posteriormente, dentro do contexto de colonização e descobrimento das Américas.

⁷ Para a autora, durante o período de captura até a chegada na fazenda, a pessoa estava em uma fase de liminaridade, onde ela se vê afastada do seu grupo social e se encontrava em uma posição de suspensão. Na fase liminar, as características do sujeito são ambíguas, já que eles ainda não possuem as características do estado social futuro e perderam os atributos do passado.

Ao longo do trajeto África-Brasil, os escravizados começaram a estabelecer laços de solidariedade e parceria. Slenes (1992) ressalta que, ao se encontrarem juntos no mesmo barco⁸, os cativos passaram a perceber similaridades culturais, formando-se assim as primeiras alianças. Malandrino (2010) salienta que o mundo transcultural das Américas já poderia ter se iniciado durante esses convívios, pois grupos diversos eram compactados nas mesmas embarcações. Não se intenta aqui deixar de lado as relações preexistentes nos territórios africanos, sejam elas comerciais, coalizões políticas ou inimizades étnicas. Porém é importante destacar que esses contatos foram responsáveis pela formação de comunidades, que se tornaram a base para a construção da identidade africana em diáspora.

É importante salientar que a ideia de africanidade surge somente no mundo moderno, como indica Berkenbrock (2018), o termo africano vem para denominar os povos originários do continente que já se encontravam escravizados nas Américas. Somente em um período posterior que o termo passou a ser aplicado a quem ainda vivia na África. Essa africanidade, se constrói então a partir da diáspora. E a África referenciada como o berço cultural de seus filhos deslocados nas Américas, não é exatamente o continente geográfico, pois essa é diversa em sua composição étnica e cultural, mas sim uma fabricação, um mito, organizado por sua descendência. Um mundo usado para legitimar as práticas culturais e religiosas da diáspora. Deste modo, aos poucos a ideia de África foi sendo remontada no imaginário para que pudesse abraçar as novas conexões entre os povos africanos e com outros grupos étnicos (nativos e europeus).

A religião se tornou um dos principais fatores de coesão social desses grupos, durante a formação de suas comunidades, unindo os territorialmente deslocados em famílias de fé e irmandades. A adoção de práticas sincretistas, especialmente com o catolicismo, desempenhou um papel crucial na instauração e na posterior sobrevivência das religiões de matriz africana no contexto colonial. Nas colônias latino-americanas a prática religiosa era parte elementar da convivência social, mas, apesar de o catolicismo ocupar o posto oficial, a dupla religiosidade é o movimento que prevalece no panorama religioso brasileiro tanto nesse período quanto na modernidade.

⁸ Slenes (1995) discute a origem da palavra *malungo*, que significa companheiro em português e era utilizada pelos escravizados da África bantu para se referir a outros cativos que vieram com eles na mesma embarcação para o Brasil. O autor cita diversas hipóteses sobre a origem da palavra, mas argumenta que todas estão incompletas. Ele defende que a palavra *malungo* vem da língua *kimbundo malungu*, que significa barco ou navio e que também é utilizado para se referir a companheiros de sofrimento. O autor destaca a importância da palavra como um exemplo de como os escravizados africanos eram capazes de encontrar conexões culturais e ontológicas através das palavras.

1.1. Os contatos culturais, o sincretismo e o dessincretismo ou africanização.

O estudo das religiosidades afro-brasileiras e dos contatos culturais das quais derivaram vem se intensificando desde o século XIX. Ao longo dos séculos, teóricos e líderes de terreiro têm criado e ressignificado termos na tentativa de atender as complexidades do campo afro religioso brasileiro e suas inter-relações sociais e políticas. Ortiz (1999) indica que alguns desses termos tenham surgido com a escola culturalista americana no século XX. De acordo com o autor, o conceito de aculturação é estabelecido como “um conjunto de fenômenos que resulta do contato direto e contínuo entre grupos de culturas diferentes” causando transformações culturais (ORTIZ, 1999, 12). Herskovits (1938 apud Ortiz 1999) alerta para o fato de que alguns estudiosos ao tentar aplicar o termo, têm deixado de lado o fato de que na aculturação todas as culturas envolvidas tanto dão quanto recebem influências culturais, fazendo com que o conceito perca seu sentido⁹.

Prandi (2007) esclarece que em dado momento, Bastide abandona a ideia de aculturação para substituí-la com o princípio da cisão. Nessa visão, o sincretismo deixaria de ser uma fusão para ser compreendido como equivalência ou semelhança, de duas coisas separadas que compartilham características e se correspondem. Bastide (1971) aborda posteriormente o conceito de interpenetração de civilizações deixando de lado o sincretismo, esse movimento estaria relacionado a busca/valorização da pureza africana, que passa a encontrar abrigo nos discursos de líderes religiosos dos candomblés nagô. Herskovits (1938 apud Ortiz, 1999) e Bastide (1958) defendiam de forma similar que a cultura e a religião africana teriam sobrevivido a transposição para as Américas, estabelecendo um continuum¹⁰.

Matory (1998) aponta para a existência de um movimento de renascença iorubá na virada do século XIX para o XX, onde afrodescendentes passam por uma busca por se reconectar a sua ancestralidade na tentativa de restabelecer suas identidades culturais mutiladas pelo sistema colonial. Castillo (2016) relata uma série de histórias de babalorixás e ialorixás, como Bamboxê Obitikô¹¹, Iyá Nassô¹² e Marcelina Silva¹³, que demonstram que as conexões entre África-Brasil são muito mais profundas do que uma simples construção de herança. Segundo Hall (2003), o

⁹ Ortiz destaca em sua obra a diferença entre aculturação e assimilação, que se encaixaria melhor ao tratar da construção de uma síntese da cultura, independente do grau e quantidade do empréstimo cultural feito durante o contato.

¹⁰ No caso de Bastide, ao menos no que diz respeito ao Candomblé nagô.

¹¹ O escravizado batizado Rodolfo Manoel de Andrade, mas popularmente conhecido como Bamboxê, era um babalaô e sacerdote de Xangô, de origem nagô, mais especificamente da cidade de Oyó. Liberto, Bamboxê integrou o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca), e esteve presente também na construção de casas de Candomblé no Rio de Janeiro e em Pernambuco. Bamboxê também seria responsável pela implementação do jogo de búzios (*erindilogun*) no Brasil. Há uma outra versão da história de Bamboxê que aponta que sua vinda para o Brasil foi feita em liberdade, acompanhando a Iyá Marcelina.

hibridismo religioso que se deu nas Américas transformou as percepções e o culto aos Orixás e essas modificações não se prenderam nas fronteiras da diáspora. Assim como as figuras citadas por Castillo (2016), muitos líderes religiosos de terreiros brasileiros cruzavam o mar constantemente, levando e trazendo novas perspectivas em um trânsito Atlântico.

Mas, assim como os iorubás e os jejes difundiram os seus valores culturais na Bahia e deles a impregnaram profunda e intensamente — sendo, de certa forma, os responsáveis pela personalidade especial que ela possui — e, assim como os congos e os angolanos imprimiram sua forte marca em todo o Brasil, os brasileiros natos e de adoção, que se fixaram na África, para ali transferiram modos de vida, técnicas, tradições e gostos desenvolvidos na margem ocidental do Atlântico. (SILVA, 2003, 28)

É nesse movimento que o ideal de pureza nagô se estabelece tanto nos discursos dos líderes religiosos do Candomblé como também no meio acadêmico. Bastide (1971) se torna um dos defensores do Candomblé como uma religião africana autêntica, livre das misturas das macumbas. Junto ao ideal de pureza, se manifestam outros dois conceitos, chamados de dessincretização e africanização (ou reafrikanização) que sinalizam um esforço de reaproximação aos ritos originais africanos através da organização de congressos internacionais e manifestos anti-sincréticos, como o publicado na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura no ano de 1983. Procurando estabelecer uma verdadeira tradição africana, foram organizados movimentos de resgate, onde sacerdotes brasileiros passaram a visitar e até mesmo se iniciar em solo iorubá na tentativa de retomar o que era considerado a prática original.

Hofbauer (2012) argumenta que na intenção de se apresentarem como tradições puras e originais, alguns aspectos que demonstravam ruptura foram ignorados como a contribuição bantu dos Calundus e a influência jeje na institucionalização dos Candomblés. Apenas o que se compreendia como continuidade era valorizado. Ao longo da história das instituições afro religiosas, a dicotomia entre pureza e impureza sempre esteve presente. Enquanto o Candomblé passou a ser visto como símbolo puro de uma cultura superior africana, as Macumbas e Umbandas eram vistas como manifestações religiosas impuras e degradadas.

Conforme aponta Dantas (1982), a África se torna para esses terreiros não somente a fonte da herança, mas também um ponto de referência e identidade. Em sua concepção, a aproximação da África é uma forma de legitimação, que vai além da disputa racial, já que ela ocorre igualmente entre terreiros. A autora destaca a visão de Yvonne Maggie (1975), Peter Fry (1977) e Patricia

¹² Iyá Nassô foi fundadora do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca); Em uma de suas viagens a Uidá, a ialorixá decidiu não retornar mais ao Brasil, fundando lá outro terreiro com seu marido.

¹³ Conhecida também como Obá Tossi, Marcelina era ialorixá na Casa Branca e também era uma liberta de origem nagô.

Birman (1980) que apontam para a possibilidade de que os africanismos que tornam essas religiões puras, marcos da continuidade africana, são, na verdade, noções de uma África construída por antropólogos e cientistas sociais, fundidas no imaginário social. Assim, a África presente nesses terreiros que se dizem puros foi montada para fundamentar hierarquias de poder entre os religiosos durante a disputa pela legitimação como religião no Brasil. Esse movimento é entendido por Dantas (1988 apud Hofbauer 2012, 4) como usos estratégicos da tradição cultural-religiosa.

O afastamento do sincretismo está assim relacionado ao movimento de reafrikanização e a construção do conceito de purismo. Essa rejeição vai além do discurso dos terreiros, sendo abraçada por teóricos tradicionalistas. Porém, o fenômeno não fez com que o conceito desaparecesse dos debates dos estudos da religião, mas trouxe novas abordagens, que surgem para tentar explicar as complexas relações religiosas e culturais da diáspora. O termo adquiriu conotações positivas e negativas ao longo do tempo, variando a partir do autor e do período em que estava sendo debatido. Berkenbrock (2018) enxerga a reafrikanização de forma similar, apontando para a intensa participação de intelectuais no movimento. O autor descreve a reafrikanização como um processo de purificação dos elementos estranhos, que tem como intenção a reversão do sincretismo ou como a conscientização histórica da escravização e da intervenção da Igreja Católica na colonização. Essa mobilização seria uma tentativa de legitimação das religiões de matriz africana no contexto brasileiro. Mas ele destaca que esse movimento não é geral, já que muitas casas se recusam a aderir à dessincretização. Essa negação pode estar ligada a dupla pertença ao catolicismo e a comunidade de terreiro, bastante comum ao campo brasileiro.

Para Berkenbrock (2018), o termo sincretismo deve ser visto de forma neutra, pois este é utilizado apenas para designar o encontro de elementos religiosos. A partir dessa ideia, o autor descreve o sincretismo como um diálogo que ocorre entre várias religiões, tendo todas as religiões existentes já passado por esse evento. Assim, não há nenhuma religião que não seja sincrética e o sincretismo, em sua visão, não significa uma mistura ou confusão de elementos. De acordo com Berkenbrock (2018) o que acontece é o estabelecimento de diferentes lógicas para analisar o sincretismo brasileiro. A primeira seria a lógica da origem, que privilegia o entendimento da origem dos elementos que compõem a religião, porém, sem se importar com os mecanismos que os uniram. Na lógica da finalidade, a compreensão do sincretismo vem por meio da intenção a ser alcançados com o conjunto sincrético. Dentro da lógica inclusiva de cosmopercepções africanas o autor aponta para a existência de uma lógica da inclusividade que é natural as culturas africanas¹⁴.

¹⁴ Berkenbrock (2018, 98 e 99) cita o exemplo da cosmopercepção iorubá que divide o mundo entre físico e espiritual, ou palpável e não-palpável. Nessa divisão, não há nada estranho ou deslocado, pois tudo pertence a um desses lados. Mintz e Price (2003) concebem uma abordagem similar, indicando a grande propensão dos cultos da África Ocidental e

Outro conceito listado é a lógica do diálogo, descrito como o encontro entre sistemas religiosos diferentes e a interação dos mesmos sendo conduzida por suas dinâmicas, de forma inconsciente. Para que esse sincretismo ocorra, dentro da perspectiva afro católica, Berkenbrock (2018) aponta que é necessário considerar os eventos históricos que levaram ao sincretismo, o processo do mesmo¹⁵, os elementos sincretizados, a teia do processo sincrético¹⁶, a existência do sincretismo como resistência, o sincretismo afro católico atual e a preservação da instituição.

Pierre Sanchis (1995) vai apontar a existência de diferentes formas de sincretismo, tendo o Brasil o seu próprio, pautado em um desenraizamento cultural, onde os atores no processo colonial (europeus, africanos e indígenas) arrancados de seus universos de significação se encontram, pluralizando as identidades religiosas da diáspora no que chama de co-presença. Com isso, a cultura brasileira não assume nenhuma unidade e nem se tornaria exatamente uma pluralidade completa. Sua característica se estabelece em um pluralismo sincrético, poroso, que traz características de dupla pertença à identidade brasileira. Para o autor o sincretismo envolve a união de diferentes crenças, práticas e tradições para a criação de um novo sistema que dá origem a uma religiosidade híbrida, que incorpora as múltiplas influências de cada religião.

Segundo Sérgio Ferretti (2008; 2014), o sincretismo é um fato social total, igualmente imposto e voluntário. O termo estaria assim diretamente ligado a vários elementos da sociedade como as instituições religiosas, políticas, familiares, culturais e econômicas. Ao falar sobre a Festa do Divino, o autor apresenta o conceito como um paralelismo entre a religiosidade africana e católica, pois compartilham ideias e valores aproximados, mas permanecem sem se misturar. Para Ferretti (2008), a negação do termo sincretismo está relacionada a uma visão negativa de que o conceito significa uma união caótica de culturas em contexto colonial. Porém, o sincretismo, independente das múltiplas significações que recebe, ainda se faz um conceito importante para entender as transformações culturais e valorizar a diversidade na diáspora.

A não existência de um significado fixo do sincretismo, como afirmam Stuart e Shaw (2005 apud FERRETTI, 2008), faz com que a palavra se torne ambígua, podendo tomar características negativas e endossar discursos de naturalização e pacificação nos eventos de contato religioso/cultural na diáspora, ignorando e/ou diminuindo as violências do processo. Na opinião de Nascimento (1978), o uso do conceito de sincretismo religioso dá a ideia de um intercâmbio cultural sem hierarquias ou disputas de poder, num clima de fraternidade e amorosidade, que se opõe a

Central à agregação de práticas de culturas vizinhas.

¹⁵ Na visão do autor é um processo que ainda está em curso.

¹⁶ Nesse aspecto é destacado a importância dos elementos econômicos e sociais, além dos religiosos.

realidade do contexto histórico do processo colonial e as estruturas de poder e dominação da cultura branca/européia na formação do Brasil. O autor defende então que o termo só poderia ser usado se tratando dos contatos culturais entre africanos e indígenas brasileiros, já que ambos detinham posições similares na pirâmide social.

Evaristo (2012, 6), vê o termo de forma diferente de Nascimento (1978), já que para ela, o sincretismo é um “processo dinâmico que envolve uma relação intelectual e emocional dos envolvidos, criando uma homologia entre os sistemas de interação”. Isso evidencia que, apesar de o catolicismo se estabelecer de forma violenta sobre a população negra durante o período colonial, as aproximações e sincretismos feitos foram em sua maioria protagonizados pelos africanos, pois durante a “interação cultural, os negros assimilavam a cultura dominante a sua própria lógica” (EVARISTO, 2012, 6). Ou seja, através da agência, os praticantes das religiões afro-brasileiras incorporaram, adaptaram e reinterpretaram os elementos católicos de acordo com suas necessidades, se mantendo fiéis à sua cosmopercepção.

Durante muito tempo na história, foi amplamente aceito que os africanos escravizados nas Américas eram totalmente passivos. Contudo, embora a vida sob o sistema colonial fosse extremamente cruel, não é possível ignorar a ação dos cativos na formação de suas redes de sociabilidade e na reconstrução de sua cultura. Walter Johnson (2003) em sua obra *On Agency* traz ideia de agência modificando a percepção da velha história sobre o escravizado, antes visto como mero observador/subordinado, o colocando no papel de ator histórico, responsável por estabelecer laços e negociações por uma vida melhor. Assim, se torna necessário considerar a intencionalidade de algumas das aproximações e trocas, em especial quando se trata da preservação e manutenção da cultura africana nas Américas.

O sincretismo está também relacionado à construção da identidade, sendo visto como uma estratégia adotada pela população negra para se inserir na sociedade brasileira, uma forma de sobrevivência, como aponta Renato Ortiz (1999). O autor explica que o nascimento da Umbanda, no período da República, pode ser entendido também por um duplo movimento, o embranquecimento das tradições de matriz africana e o empretecimento de práticas espíritas. A imposição do catolicismo no Brasil deu lugar à ideologia do embranquecimento, que manteve as religiões de matriz africana à margem. Para Ortiz (1999), o fenômeno do embranquecimento foi utilizado como meio de legitimação e inserção dessa nova religiosidade nas camadas mais altas da sociedade. Porém isso também levou a uma dominação simbólica do branco sobre as crenças afro-brasileiras, onde tradições africanas foram adaptadas e ressignificadas, incorporando práticas mágicas europeias e disfarces de um oriente mítico. Dessa forma, as religiões de matriz afro-

indígena se desvincularam de suas origens não-brancas e assumiram uma característica unicamente brasileira. A permanência de alguns aspectos africanos domesticados na Umbanda Branca, junto com a inserção dos valores cristãos e espíritas, passa a ser usado para fomentar os discursos de defesa da democracia racial.

1.2. Outras formas de pensar os contatos culturais para além do sincretismo.

Outros dois conceitos bastante frequentes no cenário dos estudos culturais são o de hibridismo e o de criouliização. Os termos têm sua origem no pós-modernismo e marcam mais um processo de discordâncias na estruturação de conceitos. Assunção (2005 apud FERRETTI, 2014, 9) transcorre sobre a relação do termo hibridismo com a biologia e como essa proximidade poderia trazer a confusão da naturalidade do processo de encontros culturais, se aproximando dos problemas que levaram ao desuso da palavra sincretismo. Para a autora, o uso do conceito de criouliização seria mais pertinente, já que o termo estaria mais ligado a um processo de associação/paralelismo sem mistura onde assumiria as contradições dos eventos de interação cultural.

Durante um longo período, pesquisadores da cultura americana consideraram as manifestações afro religiosas como uma continuação direta das práticas realizadas nos territórios africanos. Segundo Marcussi (2009) e Parés (2005; 2018), A corrente chamada afrocêntrica argumenta que grande parte das culturas afro-americanas é uma continuidade ou uma transposição fiel das práticas africanas originais. Thornton (2004 apud Marcussi, 2009, 8) usa como pressuposto a definição de cultura como um “conjunto de traços ou costumes que podem ser rearranjados, rearticulados e reorientados [...] mas que, permanecem reconhecíveis em si.” Desta forma, por não ser engessada, pode incluir ritos de outras culturas ou se reinventar sem perder sua característica original. Um segundo argumento usado pelos afrocentristas, estaria em uma suposta homogeneidade entre as culturas africanas que vieram a formar a cultura afro-americana. Desta forma, não existiria um rompimento tão intenso da vivência social e cultural desses grupos africanos traficados para o Novo Mundo.

A defesa de um transplante intacto e preciso das culturas africanas é bastante criticada pelos crioulistas, que alegam que dificilmente os costumes se manteriam idênticos em um novo contexto espacial e social. Em sua obra sobre o processo de criouliização do Recôncavo Baiano, Parés (2005) apresenta outras formas de pensar o conceito. De acordo com o autor, o primeiro teórico a abordar o

tema foi Kamau Brathwaite (1968), que ao falar sobre a Jamaica, define crioulização como um processo cultural ligado ao sistema escravista que envolve, o que o autor chama de fricção criativa de duas ou mais culturas, enquanto estas se adaptam a um novo contexto e criam novas instituições para a formação de um todo, ou seja, a cultura americana.

Os pesquisadores Mintz e Price (2003) apontam que as tradições culturais africanas não foram transportadas de forma direta dada à conjuntura vivida, tendo sido necessário a construção e/ou reelaboração de suas culturas a partir da união em comunidades e da criação de instituições. Para os autores, a cultura é definida como um conjunto de práticas e valores que são aprendidos e padronizados pelo convívio social, que funcionam como roteiro para a sistematização de uma sociedade, assim, a falta de uma sociedade estruturada prejudicaria a manutenção e a continuidade de práticas anteriores. Diferentemente dos europeus que se encontravam em grupos geralmente homogêneos nas colônias, os africanos tinham origens bastante diversas, o que dificulta a construção de uma unidade cultural. Outro fator que influenciaria uma transposição bem sucedida seriam as condições em que a mudança foi feita, no caso dos africanos escravizados, manter ou até mesmo reconstruir suas instituições era mais complicado devido às estruturas de poder do sistema escravista.

Para Mintz e Price (2003), as Américas nascem como sociedades crioulas, altamente sincréticas, devido a interpenetração das culturas, mas destacam que a cultura americana não é um simples ajuntamento de influências, e sim, um processo dinâmico e criativo de adaptação e criação dos agentes transportados para o Novo Mundo. A existência de continuidades ditas formais¹⁷, no entanto, não é impossível, porém, elas são vistas como exceção. Na visão dos autores, seria mais razoável falar em continuidades substanciais, onde são mantidos ritos e crenças originais, mas também há modificação/adaptação (MINTZ E PRICE, 2003, 77). Dentro desse aspecto, podemos falar na existência de uma gramática cultural, descrita como um sistema onde as regras e estrutura ritual permanecem porém em novos contextos e relações sociais.

Mintz e Price (2003) abordam as culturas africanas sob um viés similar ao de Berkenbrock (2018) e Fu-Kiau (2001), as descrevendo como sendo naturalmente mais dispostas a trocas. Conforme analisaram, os povos existentes na África têm cosmopercepções e culturas mais abertas a trocas do que outros grupos. Isso teria influenciado tanto em câmbios culturais/religiosos em África quanto nas Américas. Os autores destacam que mesmo nações que não compartilhavam da mesma crença sobre algo, tinham geralmente uma resposta a eventos não-naturais ou incomuns que

¹⁷ O termo Continuidades formais é caracterizado pelos autores como uma transposição intacta e perfeita da prática vivida na região de origem para a região nova.

viesses a acontecer. Estando nas Américas em uma situação que requer alguma intervenção médica ou espiritual, sem apoio de uma autoridade no assunto da sua própria etnia, muitos africanos acabavam por recorrer e aceitar ritos de grupos diferentes¹⁸. Isso acaba por intensificar a reformulação gradativa de sua cultura e conseqüentemente a formação da cultura afro-americana.

Para Marcussi (2009) a oposição formada entre os afrocentristas e os crioulistas, em especial quando se trata da visão de Mintz e Price, se apoia na forma em que ambas as correntes focam suas análises e nos elementos que são levados em conta para compreender a cultura afro-americana. Enquanto a crioulistação enfatiza a dinamicidade, os contatos, as práticas de adaptação e de criação¹⁹ das culturas crioulas, o afrocentrismo foca em encontrar a continuidade dos elementos africanos, em sua preservação e na própria africanidade. Outro fator significativo nessa comparação é o contexto, ao passo que o afrocentrismo acentua uma percepção mais essencialista e atemporal da cultura, a crioulistação evidencia a importância da compreensão do contexto histórico e social na construção da cultura diaspórica.

Parés (2005) evidencia que diversos teóricos escrevem críticas ao modelo de Mintz e Price, em especial relacionado à tese de que a crioulistação teria sido um evento instantâneo. Para Mintz e Price (2003), os escravizados teriam dado início ao processo de criação da cultura afro-americana já nos primeiros contatos feitos durante a viagem. Na visão de Lovejoy (1995 apud Parés, 2005) a crioulistação teria sido um evento gradual, estabelecido por estágios. Segundo a interpretação de Chambers (2008), a crioulistação é um fenômeno gradual, dinâmico e criativo de adaptação e mistura de práticas e valores que se utiliza de aspectos físicos e sociais da cultura ancestral para tal. Ao tratar sobre a presença Igbo nas Américas, o autor cita a existência de duas etapas distintas para esse processo: a crioulistação primária, determinada pela presença dos Igbos nos períodos iniciais da colonização, permite que esses sejam os doadores das bases culturais que absorveram os escravizados de outras culturas que chegaram posteriormente e a crioulistação secundária, seria quando os Igbos chegam em territórios já ocupados por outras culturas africanas, tendo que adaptar as instituições e práticas culturais existentes às práticas dos Igbos.

Parés (2005) concorda que a crioulistação é um processo gradual, mas considera a descrição feita por Chambers (2008) e Lovejoy (1995) insuficiente. Apoiado na tese de Ira Berlin (1996), o autor defende que a crioulistação e a africanização estão interligadas e acontecem paralela e

¹⁸ Podemos destacar que essa era uma situação comum não só entre africanos mas também entre europeus e outras etnias não-brancas. A medicina moderna começou a se expandir no Brasil nos finais do século XVIII e início do XIX, assim, muitos Senhores recorreram à medicina tradicional africana ou indígena para solucionar questões de saúde.

¹⁹ De acordo com a perspectiva dos autores, a cultura das Américas valorizam a criatividade e a inovação, fazendo desse um de seus traços principais.

constantemente. No que será denominado modelo oscilatório ou pendular de criouliização, ao mesmo tempo que um africano se adapta e se criouliiza, acontece o processo contrário, onde o crioulo se africaniza ao entrar em contato com os recém-chegados ou através do trânsito atlântico de informações. Nesse sentido, a criouliização e a africanização dependem uma da outra e só podem existir dentro de um mesmo contexto, a sociedade colonial. Portanto, todos esses aspectos aconteceriam mais ou menos ao mesmo tempo. No entendimento do autor, além de compreender que os movimentos de continuidade e descontinuidade acontecem em sincronia, é importante focar na dinâmica entre ambos e a proporção em que ocorrem.

Na visão de Parés (2018), a construção da cultura e da religiosidade afro-brasileira se deu por meio do que chama de fragmentos de cultura individualizados, desprovidos de instituições. Assim, a cultura e as comunidades religiosas teriam se formado a partir da reconstrução das instituições. Essas instituições seriam os batuques, as irmandades religiosas e os Calundus. Roger Bastide (1960) teria elencado os batuques e irmandades como as primeiras manifestações de um processo adaptativo, que depois daria origem a estruturas mais complexas como os Calundus e Candomblés, porém, para Parés (2018) a existência dessas instituições foram simultâneas. O processo de como essa institucionalização acontece, assim como as práticas que se tornam base nessa construção vão depender do contexto cultural e histórico, assim como da agência dos sujeitos.

O autor utiliza o complexo fortuna-infortúnio ou ventura-desventura²⁰ para analisar as dinâmicas religiosas dentro das tradições afro-brasileiras. Sob a perspectiva do complexo, a religião existe como forma de prevenção do infortúnio e como maximização da boa sorte, além de estabelecer a conexão entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos/mortos. Esse paradigma estaria presente em várias culturas da África ocidental e central, onde se prioriza o bem-estar e o equilíbrio entre os pólos/energias, os seres e o universo no cotidiano. A princípio, o enfrentamento do infortúnio vivido no Novo Mundo teria regido esse movimento, focando em aspectos de cura e ritos pós-morte. O outro lado do complexo²¹ teria relação com a formação de grupos e integração social, na busca por status, poder e a criação de comunidades. Assim, por meio desse processo, as instituições religiosas teriam se formado, reunindo os fragmentos culturais trazidos da África. Nessa reconstrução das instituições das religiosidades de matriz africana, ocorreram reconfigurações e ressignificações de práticas, assim como a invenção de novos componentes para adequação do culto ao novo contexto.

²⁰ Proposto por pesquisadores da África central entre os anos 60 e 70.

²¹ Parés (2018) categoriza como maximização da boa sorte, já que para muitas sociedades africanas o acúmulo de poder e riquezas eram sinais de bênçãos.

Refletindo sobre a chegada ao Brasil, Berkenbrock (2018) também afirma que as religiosidades africanas não se estabeleceram como uma continuidade, mas sim como adaptações e invenções, que foram responsáveis pela formação das religiões de matriz africana na diáspora. Ele utiliza o termo acomodação para explicar o surgimento das religiões afro-brasileiras, dividindo-o em três diferentes processos simultâneos, perda, adaptação e criação. Dentre as perdas citadas pelo autor estão a homogeneia social, responsável por reduzir a religiosidade a um grupo menor e subalterno, a ligação étnica/familiar, a importância do culto aos antepassados, prejudicado pela falta do clã, de iniciados e sacerdotes da religião²², assim como pela disputa com catolicismo.

No processo de adaptação Berkenbrock (2018) destaca que na união das diversas partes de religiões para a criação de uma nova religiosidade, a interpretação das gerações crioulas preencheu as lacunas assim como modificou os significados dos mitos e rituais, criando o afro-brasileiro. O sincretismo com elementos católicos e pagãos europeus, espíritas e indígenas e a escolha de componentes religiosos que permaneceram também são listados como parte da adaptação. Por fim, a criação de novos elementos, no entendimento do autor, estaria em parte conectado a falta de conhecimento de alguns dos sacerdotes e pela independência das casas de santo que não seguem uma cartilha, assim “a criação de novos elementos pode ser tanto resultado do processo de adaptação como também fruto da fantasia religiosa de determinadas lideranças” (BERKENBROCK, 2018, 71). Esse último processo está diretamente conectado ao anterior, pois a invenção de elementos vem quando faltam informações para reinterpretar ou refazer ritos ou organizações necessárias para o desenvolvimento da religiosidade.

O historiador e antropólogo Renato Ortiz (1963) propõe em sua obra *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar* um novo termo para a compreensão do desenvolvimento cultural cubano, em contraponto a aculturação²³, a transculturação. A transculturação é definida como um processo de trocas culturais contínuas entre diferentes grupos, onde cada parte envolvida dá na mesma proporção que recebe, tendo como resultado o nascimento de uma forma cultural híbrida. Para o autor, a única forma de compreender a história e a cultura cubana, e conseqüentemente das Américas, é se atentando para o processo de transculturação, pois, ele está presente em aspectos diversos da existência do Novo Mundo. Como destaca Malinowski (1940 apud Ortiz 1963), a transculturação é mais do que uma simples junção de elementos ou um mosaico cultural, pois ambas as partes são modificadas, e desse evento se desdobra algo novo, um terceiro elemento, uma

²² O autor aponta para um outro fator relativo à falta de sacerdotes, que é o acúmulo de funções e cultos, liderados eventualmente por pessoas iniciadas em um único Orixá, ocorrendo assim numa simplificação hierárquica.

²³ Na introdução do livro, o também antropólogo Bronislaw Malinowski explicita seu entusiasmo com a criação do novo termo pois enxerga o termo aculturação como um vocábulo eurocêntrico. Em sua definição, a aculturação, no contexto das Américas, implica que o sujeito estaria se submetendo passivamente à grande cultura europeia.

nova cultura. Assim, a transculturação se estabelece como um fato que transcende os limites das culturas individuais, destacando o dinamismo e a criatividade na criação da cultura.

Uma outra possibilidade para pensar nos desdobramentos das trocas culturais que dão origem às Américas é o conceito de circularidade cultural, usado por Carlos Ginzburg (2006) em uma de suas principais obras, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Inspirado na proposta de Mikhail Bakhtin (1987), o historiador aponta que independente da existência de classes sociais e das relações de poder que as envolvem, as influências e trocas culturais acontecem e alteram ambas as culturas igualmente. Essa influência mútua acontece de forma contínua, de cima para baixo e de baixo para cima e por meio dessa circularidade cultural é que surge a cultura híbrida, formada por elementos de diferentes origens reunidos em uma nova manifestação cultural.

Apesar do foco do título de Ginzburg (2006) serem as classes sociais europeias pré-industriais, sua análise pode ser aplicada no contexto das Américas, já que o determinante para a tese é a existência de uma cultura dominante e uma subalterna. Na formação da religiosidade brasileira, é notória a influência africana e indígena nas expressões do catolicismo popular, assim como a do catolicismo nas religiões de matriz africana e indígena. Nestor Canclini (2011) acrescenta que, quando se trata da mistura de culturas característica do hibridismo, os movimentos de trocas são utilizados como estratégia, tanto pelos grupos e instituições dominantes quanto pelos dominados. Essa estratégia estaria diretamente ligada à sobrevivência dessas culturas, em especial no contexto do Novo Mundo. O hibridismo parece ser um termo mais aceito entre os pesquisadores da cultura e religiosidade nas Américas. Canclini (2011) afirma que o conceito abrange de forma mais ampla os encontros interculturais ocorridos no Novo Mundo e na modernidade.

Na obra *O pensamento mestiço* de Serge Gruzinski (2001), um dos maiores problemas apresentados para os estudos dos encontros culturais está na indefinição dos termos utilizados. O autor enfatiza que a hibridez das culturas é um evento que se desenrola desde o início da existência humana, e por isso, se apresenta como um fenômeno banal, por se encontrar ao longo da história humana, e complexo, pela dificuldade de ir além de alguns aspectos, ao mesmo tempo. Para o historiador, o hibridismo é definido como um processo complexo e dinâmico de interação cultural, que envolve transformações e reconfigurações que resultam em novas formas culturais. A partir dessa definição o autor relaciona o hibridismo com os conceitos de mestiçagem e mundialização/globalização. Na percepção de Gruzinski (2001, 62), a palavra mestiçagem se encaixa melhor para definir as misturas ocorridas nas Américas entre seres humanos, imaginários e formas de vida vindas dos outros continentes e o conceito de hibridação, é mais aplicável às

interações dentro de uma única sociedade ou de um conjunto histórico entre as tradições de coexistem nesses espaços. Assim, a mestiçagem e a hibridização estão ambos ligados a processos objetivos e a consciência dos atores do passado que pela agência expressam suas manipulações, construções e elaborações.

A globalização iniciada com a expansão marítima no século XVI foi a grande catalisadora da conexão das fronteiras mundiais, assim como da formação das Américas. Assim, o primeiro passo para entender o Novo Mundo seria aceitar a realidade globalizada. No que diz respeito ao conceito de mestiçagem cultural, o autor começa a discussão destacando algumas dificuldades associadas aos estudos culturais, como, por exemplo, a dificuldade em estabelecer um significado fixo para o termo cultura, dado que este é um fenômeno em constante movimento e transformação. Outro fator é a incerteza e a intangibilidade da mestiçagem, muitas vezes desvalorizada pelos estudos históricos e pelo eurocentrismo, uma vez que a definição que tende a prevalecer é sempre a ocidental. Gruzinski (2001) estabelece que, se tratando das mestiçagens das Américas, de forma complementar, surgem outros dois fenômenos, o choque da conquista e a ocidentalização. Em sua visão, o fator histórico de formação do Novo Mundo faz com que as mestiçagens sejam um evento que vai além da questão cultural.

O choque da conquista seria o momento de desordem e caos ocorrido a partir da chegada dos europeus nas Américas, marcado pela violência empregada no processo colonial. De forma similar a ideia de suspensão de Malandrino (2010), o historiador estabelece que durante esse processo, enquanto a sociedade colonial ainda se apresenta como zonas estranhas²⁴, ocorrem diferentes etapas concomitantes, sendo esses a desorganização²⁵, a instabilidade, as mestiçagens biológicas²⁶, a perda das referências²⁷ e por fim a adaptação. Este último é caracterizado pela busca por sobrevivência frente às incertezas do futuro no novo contexto. Aqui, a dedução, a inventividade e a mobilização tornam-se atributos essenciais da existência individual e coletiva. A ocidentalização vem como um processo induzido pelos meios de dominação da Europa nas Américas. São exemplos citados por Gruzinski (2001), a religião católica, os mecanismos do mercado²⁸, o canhão e o livro/imagem. Podemos observar dois lados desse processo, o primeiro protagonizado pelos europeus, que tentaram reproduzir a Europa renascentista no Novo Mundo a partir de réplicas das

²⁴ Essa expressão é do autor Lars von Trier (1991), utilizada por Gruzinski para caracterizar a instabilidade do território colonial. (p.73-77)

²⁵ Tanto da terra quanto dos seres.

²⁶ Sempre acompanhada da mestiçagem das práticas e crenças.

²⁷ Para o autor, todos os povos deslocados para as Américas sofreram com o desenraizamento e a descontextualização de sua cultura. Porém, no caso dos europeus, essa experiência era menos dramática.

²⁸ Se estabelece como adaptação dos nativos às necessidades do mercado, onde fabricam objetos no estilo europeu para comércio.

instituições e da sociedade, assim como pela conversão e imposição cultural empregada com indígenas e africanos. Do outro, vemos a agência dos dominados ao adaptarem e copiarem as práticas e técnicas europeias que resultarão na construção de produtos híbridos, no que será chamado de processo mimético. Essa cópia/adaptação abre espaço também para a criatividade que intensifica o processo de mestiçagem.

Para Engler (2009 apud Ferretti, 2014) o hibridismo é considerado um termo mais moderno devido a sua amplitude, que engloba elementos diversos como o contexto histórico, político, social e cultural. Na intenção de fazer uma análise mais aprofundada das manifestações do hibridismo, o autor divide o conceito em diferentes categorias: hibridismo de origem, de encontro e de refração. O primeiro destaca as raízes culturais/religiosas que compõem a mistura, focando na origem dos elementos e na história interna das instituições. Assim, evidenciando a importância de compreender as origens e os processos históricos que levaram ao surgimento da forma híbrida, ressaltando as sobrevivências e as transformações ocorridas nesse evento. Já o hibridismo de encontro foca na interação social e cultural de diferentes grupos, tanto no que se refere às trocas e influências como nas negociações feitas entre os integrantes. Nesse hibridismo ocorrem os contatos e as adaptações que geram o processo de hibridação. O hibridismo de refração é a última categoria proposta e se refere à conexão entre as manifestações culturais e a realidade social, pois, na visão do autor, as transformações culturais se relacionam diretamente com o contexto social, político e econômico do local onde ocorre.

Segundo Peter Burke (2003), o hibridismo possui múltiplos significados, uma vez que está presente em todo o mundo e em quase todos os domínios da cultura, sendo impossível listar todos os tipos existentes. Ainda assim, o autor destaca alguns aspectos sobre o termo, o estabelecendo como um processo contínuo e não simplesmente um estado. O hibridismo é da mesma forma descrito como um conceito “escorregadio, ambíguo, ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo” (BURKE, 2003, 29). O historiador destaca em seu livro três categorias de hibridismo, relacionadas a artefatos, práticas e povos. Os artefatos seriam as marcas do hibridismo impressas na arquitetura, nos móveis, imagens (arte) e textos²⁹. Esse processo de adaptação pode ocorrer de forma consciente ou não.

As práticas híbridas são a mistura de costumes e ritos, percebidas de forma mais intensa na religião, na música, na linguagem e nas manifestações culturais populares, mas também podem

²⁹ De acordo com o autor, ao traduzir um texto eventualmente são utilizadas palavras de efeito equivalente, com conceitos e termos que podem não ser conhecidos pelo autor original ou na língua em que a obra foi escrita, assim como também existem gêneros literários híbridos.

estar presentes na política e outros aspectos. Aqui o autor destaca a ideia de circularidade cultural apresentada por Ginzburg (2006), onde músicos africanos se inspiram em músicos brasileiros, que tem como inspiração a própria África. Outro exemplo desse hibridismo circular prático seriam as trocas ritualísticas que ocorrem entre sacerdotes brasileiros e iorubás desde o século XIX. Burke (2003) argumenta que essas formas híbridas nascem de encontros múltiplos e constantes, que podem vir a acrescentar novos componentes culturais ou reforçar aqueles já pré estabelecidos. Por fim temos o que o historiador chama de povos híbridos, que seriam aqueles que vivem ou surgem em diáspora³⁰. Esses sujeitos vivem uma vida de dupla pertença entre duas culturas. É a partir do povo híbrido que os processos de hibridação dos artefatos e práticas geralmente acontecem, sendo assim parte crucial para o evento.

Conforme explicita Peter Burke (2003) a pluralidade de hibridismos é tão vasta quanto os termos que podem ser usados para definir as misturas culturais, e por isso devemos ter cuidado ao utilizá-los. Uma parte dos conceitos que abordam os contatos culturais nas Américas parecem deixar de fora aspectos cruciais para a compreensão desses eventos ou ainda aparentam estar impregnados do pensamento eurocêntrico e purista³¹. Similar ao pensamento de Engler (2009 apud Ferretti, 2014), na percepção do autor, a análise histórica da cultura é extremamente importante para entender profundamente as dinâmicas culturais, as transformações sociais, as interações ocorridas através do tempo na construção da cultura e o contexto onde essas práticas se desenvolvem. Outro fator bastante significativo é a questão da agência. Na visão de Burke (2003) não levar em conta a participação ativa dos sujeitos impede a compreensão de como os elementos culturais são recebidos e interpretados na nova conjuntura. Além da agência, o autor chama atenção também para as relações de poder estabelecidas tanto entre a cultura dominante e a subjugada como, no caso dos negros escravizados, entre as nações e grupos que ocupavam diferentes posições sociais entre os cativos.

Burke (2003), apesar de se ocupar bastante da discussão acerca do hibridismo, não considera o termo em si abrangente o suficiente pois, assim como o sincretismo, o conceito parece estar tão atento à agência e a criatividade na formação da cultura. Em sua opinião, os termos apropriação, acomodação e tradução cultural parecem se encaixar melhor na tentativa de descrever os encontros culturais e as novas estruturas híbridas nascidas do encontro. Como definição de apropriação, o historiador se apoia nas ideias de Basil de Cesarea (s.d.) sobre a existência de uma apropriação seletiva, onde nas trocas culturais, seria selecionado apenas algumas partes da outra cultura,

³⁰ Afro-brasileiro, anglo-irlandeses, etc.

³¹ Burke (2003) é defensor da inexistência de culturas puras, pois para ele, todas as culturas já trocaram influências e práticas, em especial na modernidade globalizada.

deixando o que não fosse interessante ou necessário intocado³². De acordo com o autor, acomodação também é um termo resgatado da antiguidade, usado para abordar casos de adaptação de uma cultura/religião para se aproximar da outra³³, gerando assim uma estrutura híbrida. Porém, essa adaptação ocorre em vias de mão dupla, pois ao mesmo tempo em que uma religião dominante como o cristianismo, se adapta e se aproxima da religião pagã para facilitar a conversão, os convertidos adaptam-se, não substituindo uma religião pela outra, mas acrescentando ou complementando a crença tradicional.

O sociólogo Stuart Hall (2003; 2006; 2016) descreveu ao longo de diversas obras o hibridismo como o processo criativo de uma nova forma cultural, derivada do encontro de diferentes tradições e identidades. Sua criação representa um movimento multifacetado e complexo, caracterizado por constantes negociações e adaptações. Ele é proposto como característica da resistência cultural e política, pois, a hibridação possibilita a expressão da perspectiva e da experiência do subalterno perante o contato e a imposição violenta da cultura dominante. Dessa forma, para o autor, a lógica do hibridismo está ligada à existência da diáspora e o contexto da globalização, seja ela moderna ou em referência à expansão marítima e colonização dos séculos XV e XVI. Hall (2016), assim como outros autores previamente citados, destaca a importância de compreender o hibridismo dentro do contexto histórico, social, político e econômico em que ele ocorre. As sociedades diaspóricas do Novo Mundo e suas culturas são um produto forjado do cruzamento forçado de sujeitos deslocados e afastados de suas origens.

Seguindo a mesma linha, Talal Asad (2010) afirma que as práticas religiosas são moldadas a partir de seus contextos históricos, sofrendo influência de questões sociais, políticas e econômicas. Assim, não se pode separar o surgimento da cultura americana do desenvolvimento do próprio continente. A história da diáspora se estabelece pela violência da ruptura. Da mesma forma, ao analisar a cultura e a religiosidade americana, deve-se considerar também as relações de poder desenvolvidas ao longo do tempo. De acordo com Aníbal Quijano (2005), as dinâmicas sociais, em especial relacionadas à questão racial, interferem diretamente na estruturação da sociedade americana. Com a ideia denominada como colonialidade do poder, o autor explicita como a classificação racial e a separação entre o branco e o não-branco auxiliou na estruturação e manutenção do sistema colonial. Por meio dessa hierarquização, a colonialidade do poder auxiliou na repressão e marginalização das culturas negras e indígenas, na imposição dos valores e modelos europeus e na inferiorização das culturas não-brancas, utilizando o conceito de raça para naturalizar

³² Um exemplo dessa prática segundo o autor seria o movimento antropofágico no Brasil.

³³ No caso, uma cultura dominante que se adapta para se aproximar da cultura local.

as relações desiguais de dominação. Portanto, o hibridismo da cultura americana acaba por revelar as tensões e desigualdades estabelecidas a partir do contexto colonial e que se mantêm na modernidade.

De acordo com a análise de Hall (2016, 4), o termo hibridismo, assim como os outros já apresentados neste capítulo, tem sido mal compreendido. Na percepção do autor, o hibridismo é outro termo para designar o processo chamado de “tradução cultural, um processo forçado, nunca assentado ou completo, mas sempre em transição, em tradução, marcado em última instância pela indefinição”. Segundo Burke (2003) o termo foi introduzido por antropólogos como Malinowski e Evans-Pritchard entre 1930 e 1960, sob a definição de que entender uma nova cultura era parecido com aprender um novo idioma. Essa tradução/adaptação pode acontecer de forma inconsciente ou consciente³⁴.

Para Hall (2003; 2006) a aplicação do conceito remete a um evento de interação entre culturas onde os significados e práticas são constantemente negociados, reavaliados e transformados. Em especial, o autor foca no aspecto do sujeito diaspórico, que se estabelece entre culturas e fronteiras, mantendo conexões com a sua cultura de origem e tentando se adaptar e viver em um novo lugar. Essa pessoa, experienciando diferentes identidades culturais ao mesmo tempo, flutua, traduz e negocia entre elas. Assim, a tradução de uma prática ou ideia, causa sua adaptação e reinterpretação para o novo contexto criando novos significados e eventualmente novas práticas híbridas. Esse processo, para o autor, é também uma técnica de resistência que possibilita que os grupos subalternos mantenham sua agência durante as interações com a cultura dominante.

Parece haver um consenso dos pesquisadores da cultura e religiosidade das Américas sobre a dificuldade na escolha de um termo ou conceito que consiga se ajustar à complexidade do assunto. Como indicam Silveira e Costa (2013), os termos aqui listados não conseguem alcançar uma definição única dada as permanentes transformações no campo ideológico do discurso político-social e da própria ciência da religião. Essa constante exclusão e reinterpretação dos conceitos dá indícios da complexidade do campo religioso americano e da inexistência de um termo que consiga resumi-lo. Para os autores, uma possibilidade para lidar com esse impasse, sem a necessidade de apontar o que é mais ou menos válido, seria uma abordagem plural de análise. O trânsito de ideias/símbolos e a imprecisão das fronteiras religiosas, iniciadas antes mesmo do período colonial, dão maleabilidade ao campo religioso brasileiro abrindo a possibilidade do uso de múltiplos conceitos, a fim de complementar alguma falta ou reformular algum excesso. Como aponta

³⁴ Burke (2003) aponta para as estratégias dos missionários católicos ao usar o sincretismo, equivalências e outras aproximações para a conversão.

Hofbauer (2012), a diversidade de visões acerca do funcionamento das práticas afro-religiosas faz com que cada terreiro se enquadre em uma perspectiva diferente, portanto, se fosse determinado um significado ou termo único, como ele se enquadraria na abundância das práticas afro-brasileiras?

Na tentativa de compreender e caracterizar os fenômenos observados nas religiões nascidas do encontro de culturas nas Américas, foram criados conceitos como sincretismo, crioulização, transculturação, hibridismo e tradução cultural. Esses termos, assim como as próprias culturas e religiões sobre as quais teorizam, foram ressignificados, comparados e reconstruídos. Cada autor, cada obra listada neste capítulo imprimiu uma nova visão e deu corpo aos debates das ciências da religião, porém, não parece ter surgido ainda uma palavra que foi aceita de forma unânime. Independentemente do termo escolhido, se partirmos do pressuposto que, assim como as culturas, as religiões estão sempre passíveis a mudanças através do contato com outras perspectivas, o fator social também pode ser um grande catalisador de transformações e reinterpretações. Questões como raça, gênero e classe permeiam a forma com que essas religiosidades se constroem em diáspora à medida que esses espaços se tornam lugares de sociabilidade e resistência. O contexto da escravização fez com que o cristianismo imposto nas colônias passasse a ser o parâmetro moral e o único modo de existência social do período. Mesmo a partir de uma incorporação/ressignificação das imagens católicas como novos símbolos das religiosidades africanas, essas normas adentraram os costumes afro-diaspóricos e indígenas. Como destaca Júnior (2004), com a expansão das pressões morais da ocidentalização, a necessidade de adequação e integração dessas religiosidades passaram a ser, cada vez mais, um caso de sobrevivência.

As práticas afro-brasileiras se adaptaram e se reconstruíram incessantemente, passando por operações de aproximação e exclusão, sínteses e paralelismos. Essas mudanças foram frequentemente conflituosas e desiguais. Observando atentamente as mazelas dos encontros culturais forçados da ação colonial, percebe-se que a complexidade religiosa e cultural do Brasil não é um evento do acaso. Para entender o cenário religioso brasileiro, é fundamental analisar o contexto como um todo: história, economia, política, relações de poder e as questões sociais do país. É importante se atentar ao fato de que essas aproximações em sua maioria não se deram de forma pacífica e igualitária, dando às relações sociais e de poder caráter fundamental na compreensão do campo religioso brasileiro.

Essa constante transformação das religiões de matriz africana pode ser ilustrada pelas metamorfoses do culto a Oxum. Desde a existência da diáspora, os Orixás foram reinventados, sincretizados e reafrikanizados, dando origem a novas e variadas práticas de culto. Não é possível julgar o que é mais ou menos autêntico, pois a religiosidade afro-brasileira é resultado de um

processo histórico e cultural dinâmico, marcado por adaptações, resistências e transformações. Para evitar um ideal ilusório de pureza religiosa, é necessário fugir da busca das origens e focar-se em uma análise política, cultural e social das transfigurações dos mitos na Iorubalândia nos cultos estabelecidos no território diaspórico.

CAPÍTULO 2

ALGUMAS QUESTÕES HISTÓRICAS E SOCIAIS SOBRE O SURGIMENTO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO CONTEXTO BRASILEIRO

Os Orixás, *Voduns*³⁵ e *Inquices*³⁶, trazidos da África para o Brasil através da violência do sistema escravista foram transformados e reinterpretados à medida que ocorreram encontros culturais e novas formas de socialização e hierarquização. Essas novas estruturas sociais foram assim utilizadas para manter vivas suas heranças culturais ou ao menos parte delas. A religiosidade era uma maneira dos escravizados experimentarem força e proteção comunitária, e acessar uma nova significação da vida. Desta forma, para entender as múltiplas representações de Oxum que existem atualmente, é fundamental analisar, além de sua origem mítica iorubá, a história da formação do Brasil e de sua história religiosa.

A tragédia da escravização foi responsável pela migração forçada de milhares africanos para as Américas entre os séculos XVI e XIX. Só no Brasil teriam sido entre 4.821.127 e 5.479.583 milhões³⁷. Esse número pode ser ainda maior dado o fato de que não se tem informações suficientes acerca do tráfico clandestino, instaurado após a Lei Eusébio de Queirós em 1850. Segundo Berkenbrock (2018), em 1434 já aconteciam compras organizadas de cativos no norte da África, usados tanto na agricultura da Metrópole como em plantios em outras áreas coloniais. Por isso, o autor acredita que as primeiras expedições de ocupação do Brasil já contavam com a presença de escravizados africanos.

Os registros oficiais apontam 1538 como o ano da chegada do primeiro navio negreiro no Brasil, com origem nos portos da região da Costa da Guiné (AUGRAS,2018). De acordo com a historiadora Ynaê Lopes dos Santos (2017), o comércio transatlântico de escravizados se concentrou em determinados portos africanos. Conforme relata, apesar do início da colonização ter importado escravizados da região da Senegâmbia (Guiné), até o século XVIII, a maioria dos cativos foi de origem Bantu. Posteriormente, com a expansão do comércio, os principais portos eram na Costa do Ouro e no Golfo do Benim.

³⁵ Divindades do povo Jeje (antigo reino do Daomé).

³⁶ Divindades dos povos bantu (centro-sul africano).

³⁷ Dados estimados pelo projeto Slave Voyages. Ver <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>. Acessado 18/03/2024

Determinar com precisão as origens dos diferentes grupos de africanos que foram transportados forçadamente para o Brasil é um desafio considerável. As rotas internas do continente africano eram numerosas e a maioria dos registros se limitava a identificar os portos de embarque ou, na melhor das hipóteses, a fornecer informações bastante genéricas sobre a origem daquele cativo. Os principais grupos étnicos vindos para o Brasil foram os sudaneses, os bantos, os islâmicos e os contra-costa (moçambicanos)³⁸.

Santos (2017) liga esses quatro grupos às quatro rotas de comércio que conectam o Brasil e a África. Conforme destaca a historiadora, a primeira rota seria a da Senegâmbia que corresponde aos povos *hauçá*, *acan* e *iorubá*. A segunda, Costa da Mina, traria novamente os *hauçás* e *iorubás*, mas incluindo os *axanti*, *jejes*, *igbos* e *fulanis*. Da região centro-ocidental teriam vindos os angolas, congos e benguelas e por último, da região onde hoje é Moçambique, os *monjolos* e moçambiques. Algumas dessas rotas permaneceram funcionando após o período em que o tráfico foi proibido no Brasil, em 1850. Nessa época, a maioria dos cativos clandestinos tinha origem nos portos do Golfo do Benin e Angola.

Reginaldo Prandi (2000) destaca que a divisão estaria relacionada ao grupo linguístico de cada região, embora enfatize que a separação dos grupos foi feita de grosso modo. Os sudaneses estariam situados nas regiões entre a Etiópia, Chade e sul do Egito até a região de Uganda e a parte norte da Tanzânia. Dentro desse recorte, estariam situados subgrupos: o sudanês oriental (*núbios*, *nilóticos* e *báris*) e o central (*nagôs*, *fons*, *jejes*, *daomeanos*, *mahi*, *hauçá*, *grúncis*, *tapas*, *mandingos*, *fantis*, *ashantis* e outros).

Dentre alguns desses povos citados, é possível fazer ainda mais subdivisões, como no caso dos *nagôs/iorubás* que podem ser divididos através da organização geográfica das suas cidades-estados (*Oyó*, *Ketu*, *Ijexá*, *Ilê Ifé* etc.). Essas muitas subdivisões também podem ser aplicadas entre os Bantu, que são representados por cerca de 700 e duas mil línguas. Por ser um povo de tradição nômade, estão presentes em quase toda a região do centro e sul do continente africano, se concentrando nos territórios de Moçambique, Malawi, Zimbábue, Angola, parte da Zâmbia, Congo, Cabinda, Zaire, Benguela e Botsuana (SANTOS,2017).

A coexistência de diversas tradições culturais no Brasil fez com que antigas práticas se resignificarem e novas surgissem na vida colonial. Os africanos trazidos forçadamente para o Novo

³⁸ A identificação das etnias africanas escravizadas no Brasil é uma tarefa complicada devido a grande variabilidade usada nos registros e pouca precisão em relação as nações/etnias de cada pessoa. Alguns registros se restringem a apontar o porto de origem ou a região de onde saiu o navio, outros descrevem a nação ao qual o grupo ou indivíduo pertenciam, porém, de forma generalizada. Ainda assim, é possível apontar que os centro-africanos foram maioria no Brasil, sendo cerca de 47%. Dentre esses, a maioria pertencia ao grupo Bantu. (SLENES, 2018).

Mundo se utilizaram da formação de diversas redes de sociabilidade para tentar manter vivas suas heranças culturais ou ao menos parte delas. Malandrino (2010) destaca que a religiosidade era uma maneira dos escravizados experimentarem força e proteção comunitária, e acessar uma significação da vida. Assim, a religiosidade, tal qual a formação de famílias, quilombos e demais organizações, foi um dos caminhos encontrados para o processo de preservação de si e da cultura.

Berkenbrock (2018) frisa a impossibilidade de elencar quantas e quais religiões africanas desembarcam no Brasil durante todo o processo da escravização. Porém, para ele, seria possível encontrar elementos similares entre os diversos cultos. Algumas dessas características são: a coletividade, a fé em um ser supremo, a crença no pós-morte, na existência de espíritos e por fim, a fé nos ancestrais. O autor teoriza que algumas dessas semelhanças poderiam estar relacionadas a contatos, pacíficos ou não, entre culturas africanas antes da chegada dos europeus.

2.1. A formação das religiosidades afro-brasileiras

O catolicismo era o formador moral e social da colônia, pois os principais meios de integração vinham por meio da participação religiosa. O batismo, o dia de descanso no domingo, as festas, tudo girava dentro do calendário católico. O catolicismo atuava não só na vida da população colona, mas também na vida dos cativos, que passaram pela cristianização forçada. Porém, como aponta Berkenbrock (2018) a catequização dos africanos ficou muito aquém do planejado, resultando numa formação religiosa bastante particular das colônias.

A baixa presença do clero no Brasil levou ao estabelecimento do que podemos chamar de catolicismo barroco. Esse catolicismo, estaria bem mais distante de Roma do que das antigas práticas pagãs e politeístas europeias, evidenciando formas de sincretismo anteriores³⁹ a entrada dos africanos e indígenas na religião. Deste modo, os costumes religiosos leigos se mostraram mais

³⁹ A expansão do cristianismo na Europa se confrontou com a existência de muitas religiosidades, e como estratégia acabou incorporando algumas características para atrair novos fiéis. Isaia (2009) e Campos (2009) relembram em seus textos que a formação de Portugal foi bastante influenciada pela presença de povos islâmicos e judaicos, que mesmo convertidos ou expulsos na Reconquista, deixaram contribuições culturais e religiosas. Aqui podemos aplicar um pensamento similar à conversão dos africanos durante o período escravista. É possível que muitos tenham realmente se tornado católicos, mas também terão aqueles que continuarão suas práticas às escondidas ou ressignificadas dentro do catolicismo.

palpáveis no cotidiano colonial, sendo a organização de confrarias um exemplo deles (ABREU,1994).

A composição do grupo era marcada principalmente por questões raciais e de pertencimento étnico. As irmandades brancas geralmente proibiam a filiação de negros e mestiços, e, nas congregações da população de cor, as divisões eram regidas por nação e posição social. Essas separações se mostraram fluidas e complexas variando de região para região e nação predominante. As irmandades funcionavam como uma espécie de família simbólica, onde seus membros recriavam suas identidades e sociabilidades africanas (REIS, 1996).

Conforme expõe Abreu (1994), as congregações serviam como instituição beneficente a seus membros, os prestando auxílio financeiro em casos de doença, de morte ou na compra de alforrias. Quintão (1991, apud MALANDRINO, 2010) ultrapassa o sentido prático e aponta as irmandades como projetos de resgate da humanidade e da esperança por uma vida melhor. Para a autora, apesar de criadas como projeto de evangelização e controle, as irmandades negras acabaram por se transformarem em espaços de solidariedade, protesto racial e reivindicação social, preservando suas identidades e dignidades. As congregações possibilitaram uma certa autonomia na organização interna do grupo, estabelecendo o que Reis (1996) vai chamar de microestruturas de poder.

Segundo Santos (2017), cada congregação tinha sua própria igreja. A construção era financiada por meio do pagamento da taxa de entrada e da esmola que era dada anualmente. Já tendo o espaço da igreja, o dinheiro era voltado então para o auxílio a qualquer infortúnio dos membros e preparação das festas. As festas para o santo padroeiro, geralmente santos negros como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, eram o ponto alto do calendário das irmandades. Silva (2012) e Reis (1996) apontam para possibilidade dessas comemorações estarem ligadas aos batuques e outras práticas culturais e religiosas que aconteciam anteriormente nos engenhos. Os batuques, assim como as festas das irmandades, foram mais ou menos tolerados durante o período escravista em prol da manutenção da paz.

A forte presença dos atabaques, danças e cantos nas línguas africanas nas folias abriram brechas para que essas se construíssem como uma forma de manutenção cultural e religiosa africana. Como destaca Reis (1996), nenhum padre ou colono branco poderia compreender os simbolismos empregados nesses eventos, o que acabava por gerar a uma dupla reação: o medo e a crença na infantilidade do negro. Alguns senhores e autoridades enxergavam as festas negras apenas como divertimentos, uma forma de acalmar os ânimos e garantir obediência e ordem. Porém, outros

viam nas reuniões uma chance de organizar uma revolta. Com isso, ocorrem alguns momentos de proibição ou limitação das festividades, em especial no período Imperial.

A Constituição de 1824, apesar de oficializar o catolicismo como religião oficial do Império, permitiu que outras manifestações religiosas acontecessem, desde que no âmbito privado. Para Abreu (1994) a realização dos batuques dependeria muito da rede social a que esses grupos tinham acesso. Caso tivessem patronos ou alguma autoridade que consentisse as atividades, se seus vizinhos não se perturbassem com o barulho dos atabaques ou se possuíssem uma casa ou chácara a disposição, dificilmente seriam incomodados. Caso contrário, poderiam estar sujeitos a multas e prisões.

Roger Bastide (1958) elenca os batuques e irmandades como as primeiras manifestações de um processo adaptativo, que depois dariam origem a estruturas mais complexas como os Calundus e Candomblés. Não há um consenso sobre o que seja propriamente um Calundu. Reis (2005 apud SANTOS, 2008) indica que Calundu foi um termo guarda-chuva usado para designar práticas afro-religiosas no geral até o fim do século XVIII, quando teria sido substituído por Candomblé.

Apesar da palavra Calundu ser de origem bantu, o termo foi empregado para categorizar costumes religiosos de diferentes nações. Mello e Souza (2002) destaca que a expressão engloba além de práticas mágico-religiosas outras manifestações culturais como danças, batuques e ajuntamentos diversos de negros e mestiços. Para a autora, o Calundu não necessariamente era uma religião institucionalizada, podendo ser um conjunto de práticas que não apresentavam coerência para a formação de um rito, como o simples uso de ervas medicinais ou a confecção de um patuá⁴⁰.

Além da imprecisão sobre o significado do termo, um outro problema atrapalha o desenvolvimento dos estudos afro religiosos no período colonial, a escassez de fontes. Os tipos mais comuns são os relatos de viajantes e intelectuais da época, e os registros policiais e inquisitivos. Como apontam Reis (2016) e Berkenbrock (2018), as informações contidas nesses documentos eram repletas de etnocentrismo, exotificação e racismo, o que pode dar um caráter bastante enviesado para os mesmos. Os autores não acreditam na inutilização dessas fontes, mas destacam a necessidade de um olhar crítico e do uso de outras fontes como complemento. Reis (2016) ressalta que, ao construir uma leitura para trás, deve-se estar atento à grande capacidade de adaptação e mudança da cultura afro religiosa para não cair em armadilhas comparativas.

⁴⁰ Amuletos confeccionados para a proteção. No culto afro-brasileiro é geralmente consagrado a um Orixá ou a uma entidade.

A descrição mais antiga e detalhada de um Calundu é a de Nuno Marques Pereira, publicada em 1728 em Lisboa. O relato conta a história de um viajante que, ao se abrigar na casa de um Senhor, passa uma noite mal dormida pelo barulho de instrumentos que vêm das senzalas. O hospedeiro então explica que aquilo eram folguedos e adivinhações trazidas da África pelos cativos (REIS,2016, 16). Embora Reis (2016) desconfie da veracidade do conto em sua totalidade, pensa ser provável que algum contato com Calundus tenha de fato ocorrido para que fosse feita a descrição. Outros relatos e citações mais descritivas sobre o Calundu irão aparecer nos ofícios da Inquisição, sendo um dos casos mais famosos o de Luzia Pinta no século XVIII. A maior incidência de casos ocorreu em Minas Gerais e Bahia, o que pode ser atribuído à intensa atividade do Santo Ofício nessas áreas, dada a densidade populacional e ao processo de urbanização das capitâneas.

Os Calundus se organizavam geralmente ao redor de um líder, que protagoniza os ritos, e de alguns ajudantes, além dos clientes. O Calundu tem um caráter mais individualista do que se percebe nas religiões afro-brasileiras atuais, entretanto, não era uma regra. Parés (2018) ressalta a possível existência de uma comunidade mais extensa em alguns casos. O autor acredita em uma possível relação com as irmandades negras ou Lundus⁴¹. Outra característica comum entre os Calundus era o segredo.

Para Mott (1994 apud Mello, 2002), esconder a prática teria se tornado uma questão de sobrevivência para esses cultos. Assim, grande parte dos praticantes acabou escolhendo lugares remotos e móveis para fugir dos olhos da Inquisição. Conforme relato do autor, alguns praticantes levavam consigo mudas de roupa para as matas, com o intuito de se trocarem e disfarçarem que haviam passado a noite dançando calundus. Há ainda aqueles que escolhiam exercer seu culto em cômodos escondidos de suas casas. Em ambos os casos é perceptível a importância do segredo, que se torna uma das principais fontes de defesa contra a Inquisição.

Nos registros coloniais, o ponto central de convergência para identificar a prática pareceu ser a ideia de feitiçaria, sendo este um conceito também bastante generalista. Já em relação aos ritos, era comum a presença de instrumentos de percussão, de algum método de adivinhação, de cura e a presença de espíritos⁴². Apesar de uma organização mais ou menos comum, cada Calundu tem suas particularidades, sendo possível identificar algumas preponderâncias de uma nação ou outra. Os autores Mello e Souza (2002), Daibert (2015) e Malandrino (2010) destacam uma base bantu do Calundu. A partir do contato cultural e possivelmente do complexo de

⁴¹ Para Mello e Souza (2002) o termo pode ser interpretado como dança de par solto ou um sinônimo direto a Calundu (apud MALANDRINO,2010)

⁴² Geralmente descritos como familiares mortos do líder sacerdotal.

Porosidade/Hospitalidade bantu⁴³, os Calundus teriam agregado outras religiosidades africanas, indígenas e até mesmo algumas práticas europeias. Parés (2018) acredita que diferentes nações irão estruturar Calundus distintos, apontando a origem africana como ponto central para a convergência do uso do termo. Mello de Souza (2002, 20) caracteriza os Calundus como uma nebulosa devido à dificuldade, ao analisar os ofícios coloniais, em unir todos os relatos em uma única coisa. Para ela, as aproximações entre os diversos ritos dentro do termo são tão frequentes quanto os distanciamentos.

Nos meados do século XIX, as religiões afro-brasileiras conquistaram uma organização institucional estável com a intensificação da urbanização. Nas cidades, escravizados e libertos passaram a conviver e trabalhar com mais autonomia, dando origem a novas alianças e estruturas sociais. Muitas negras quitandeiras e outros trabalhadores de ofício se uniam para adquirir a liberdade de seus colegas escravizados após conquistarem a própria libertação. As mulheres aqui desempenham um papel de destaque, pois estas estavam mais presentes entre os trabalhadores de ofício. Esse fator pode ter contribuído para a maior quantidade de líderes femininas nos cultos de matriz africana que começam a se organizar (SANTOS,2008). Já para Berkenbrock (2018), é a migração de libertos para as cidades e a constituição de bairros negros que permitiram contatos culturais mais intensos, criando um ambiente propício para o crescimento de comunidades afro religiosas mais bem estabelecidas.

Nesse contexto, novas instituições afro religiosas se formam, com estruturas mais rígidas e sistematizadas. Berkenbrock (2018) aponta que as diferenças entre elas são muitas a ponto de ser possível falar em alguns casos sobre sistemas religiosos distintos, porém, algumas proximidades e empréstimos ritualísticos-cosmológicos também são bastante comuns. Diferente dos Calundus coloniais, a grande maioria das novas religiões se organizaram a partir de ritos de caráter coletivo e não-doméstico. O surgimento de outros termos nos registros policiais não necessariamente significa o desaparecimento instantâneo dos Calundus, nem mesmo que as novas expressões usadas só apareçam quando outra prática religiosa nasce. É possível que muitas delas coexistiram ou foram enquadradas no primeiro momento como Calundu. O marco para a mudança possivelmente está relacionado à conjuntura histórica e social vivida no século XIX.

⁴³ Trata-se da maneira como os povos bantu incorporaram as diversas influências encontradas durante suas migrações. De acordo com Aragão e Conceição (2021), o aspecto fundamental a ser observado é a relação entre os bantu e os espíritos locais, cultuados nos territórios para onde se deslocavam. Ao incorporar esses espíritos em seus próprios cultos, os bantu não eliminavam as diferenças, mas sim permitiam a prática de diferentes formas de culto, combinando elementos das tradições dos povos com quem interagiam e de suas próprias práticas. Assim, a hospitalidade bantu era uma estratégia utilizada para estabelecer e manter novos laços.

Assim como acontece nos Calundus, é difícil determinar com precisão quando surgiu o Candomblé. Devido ao tempo de proibição e perseguição às religiões de matriz africana e indígena durante o período colonial, muitas práticas existiram escondidas em quilombos, florestas ou em locais disfarçados. De acordo com Augras (2008), no século XVIII houve um inquérito acusando negros da Costa da Mina de organizarem cerimônias religiosas em Pernambuco. Essa denúncia poderia ser um indício de organização nagô, mas também poderia estar relacionada a outra nação proveniente da região, os jejes⁴⁴. Outro sinal seria a existência de um culto doméstico a Oxóssi na região da Barroquinha, fundado por membros da família real Aro proveniente de *Ketu* também no século XVIII (SANTOS,2008). Berkenbrock (2018) expõe também algumas referências a casas de culto nos anos finais de 1700, o que demonstra um eventual processo de organização de espaços religiosos fora do ambiente doméstico.

Apesar desses indícios, a organização tida como oficial do Candomblé é datada do início do século XIX. Um dos relatos mais antigos da Bahia está ligado a uma revolta quilombola, onde os participantes teriam se refugiado em uma casa de Candomblé. Mais ou menos no mesmo período teria nascido o *Iyá Omí Asè Airá Intilé* que se tornaria posteriormente o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*⁴⁵. A data estimada para a fundação da casa varia entre 1789 e 1830, não havendo confirmação de nenhuma delas por parte dos atuais membros. O terreiro teria sido articulado por meio da Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, em Salvador, sob a liderança de Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô.

Segundo Silveira (2005 apud SANTOS, 2008), a fundação do terreiro da Barroquinha foi precedida por alguns eventos importantes. O primeiro deles foi a existência prévia de um culto aos Orixás organizado na casa de um membro da irmandade, que mais tarde foi transferido para um terreno comprado atrás da igreja. Lá o *Ilê Axé* permaneceria até a expulsão do grupo que se muda para o bairro do Engenho Velho. O autor aponta que Iyá Adetá estaria possivelmente relacionada a uma família real de *Ketu*. A origem das outras ialorixás é desconhecida. De acordo com Bastide (1989 apud BERKENBROCK, 2018) as sacerdotisas seriam filhas de Xangô, mas não se tem informações que as conectem com a linhagem real do *obá*⁴⁶, podendo estar relacionado apenas a filiação espiritual das Ialorixás. A única certeza que se teria até o momento é que se tratava de três negras forras. Para Silveira (2005 apud SANTOS, 2008) o Candomblé da Barroquinha se construiu como um espaço de união entre os nagôs ao unir Oxóssi (divindade *Ketu*) e Xangô (de *Oyó*). Esse

⁴⁴ De acordo com Parés, a estrutura religiosa jeje estaria bastante presente nos Calundus e Candomblés, sendo esse um dos grandes contribuintes para o processo da institucionalização das religiões afro-brasileiras.

⁴⁵ Popularmente conhecido como Casa Branca.

⁴⁶ Título dado ao governante de uma cidade-estado iorubá. É também utilizado para se referir ao Orixá Xangô, que teria sido um dos mais importantes *Obá* de *Oyó*.

teria sido um dos primeiros movimentos de unificação do panteão orixáico no território brasileiro. Essa junção, para Santos (2008), expõe uma complexa rede de alianças interétnicas na formação da identidade afro-brasileira.

Do *Iyá Omi Asè Airá Intilé* nasceram outras duas casas o *Ilê Iyá Omi Axé Massê*⁴⁷ e o *Ilê Axé Opô Afonjá*⁴⁸, ambas instaladas nos subúrbios de Salvador. As dissidências ocorreram após uma briga sucessória sobre quem ocuparia o cargo de Iyá Nassô. Na da hierarquia do Candomblé, existe a *Iyá Kekerê*⁴⁹ que é geralmente quem herda o Terreiro. Porém, a passagem de cargo deve ser confirmada pelo oráculo, que pode vir a apontar outro nome para sucessão. Quando isso ocorreu na Barroquinha, os membros que discordaram da decisão saíram e fundaram suas próprias casas. Essas casas-mãe darão origem a diversos outros Candomblés na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Embora sigam os mesmos elementos teológicos, de origem nagô, cada terreiro que se forma é independente, podendo incluir outras tradições africanas, indígenas e cristãs em níveis diferentes, adotar um calendário distinto ou variar no tempo determinado para cada rito. Essas diferenças não deslegitimam esses espaços como Candomblé. Como indica Berkenbrock (2018), algumas casas de matriz africana por vezes tentaram se organizar em federações, a fim de proteger as práticas, o que mostra que se reconhecem como iguais. Porém, essas investidas não são tão bem-sucedidas pois esbarram na autonomia de cada liderança.

Apesar do destaque na formação dos Candomblés baianos, outras regiões do nordeste também terão casas de culto nagô sendo fundadas no século XIX. Em Recife temos o *Ilê Obá Ogunté*⁵⁰ fundado em 1875 por Pai Adão. Em Pernambuco os Candomblés passam a ser conhecidos como Xangôs⁵¹. No Maranhão, a Casa de Nagô teria sido o primeiro espaço de culto exclusivamente voltado aos Orixás. Seu nascimento está ligado a fundação da Casa das Minas, de tradição mina-jeje⁵². A Casa de Nagô teria sido responsável pela expansão do culto em todo Maranhão e algumas regiões do norte⁵³. As fundadoras da Casa de Nagô seriam Josephina (ou Josepha) Oliveira de Badé, de origem mina-nagô e Joana Travasso (ou Tavares), angolana (FERRETI, 2016, 90). Diferente dos

⁴⁷ Conhecida popularmente como Terreiro do Gantois ou como a Sociedade São Jorge do Gantois. Situado hoje no bairro da Federação, Salvador.

⁴⁸ Conhecido também como Terreiro *Ketu* do Axé Opô Afonjá. Situado no bairro de São Gonçalo do Retiro, Salvador.

⁴⁹ Mãe-pequena. Sacerdote que auxilia as Iyalorixás e Babalorixás nos principais ritos. Na ausência das lideranças maiores, ela é encarregada de realizar os ritos e coordenar as atividades do terreiro.

⁵⁰ Conhecido como Sítio de Água Fria.

⁵¹ Embora mantenha a cosmopercepção, percebe-se algumas pequenas diferenças organizacionais.

⁵² Segundo Ferretti (2016) as casas teriam sido fundadas por meio de alianças entre os minas-jeje e os minas-nagôs, que prometeram proteção e acolhimento uns aos outros. Nas casas, que são situadas a uma quadra de distância uma da outra, os Orixás e Voduns convivem, porém, em cada tradição dentro de uma ritualística diferente.

⁵³ Um dos integrantes da casa, Irineu Serra, teria fundado em 1910 o Santo D'Aime ao migrar para o Acre.

Candomblés baianos, a casa cultua também Voduns e entidades classificadas como nagôs, tapas ou nupês, gentis⁵⁴, *tobossis*⁵⁵, caboclos e encantados⁵⁶.

Outras duas religiosidades que podem vir a serem encaixadas no que se entende como Candomblé são o Batuque, desenvolvido no Rio Grande do Sul e o Candomblé de Caboclo de origem possivelmente baiana⁵⁷. De acordo com Oro (2002) o Batuque se divide em nações: *Oyó, Jeje, Ijexá, Nagô, Ketu e Cabinda*. Os primeiros terreiros teriam surgido durante o século XIX nas cidades de Rio Grande e Pelotas. O autor aponta que a fundação do Batuque tem influência da migração interna de cativos vindos de outras áreas do Brasil. Uma das versões aponta uma escravizada nagô vinda de Recife como precursora da religião. A outra não atribui a nenhum personagem específico, e sim, a chegada de um grupo da etnia sudanesa. Assim como o Candomblé, o Batuque tem como base a mitologia iorubá. Mas a religião se diferencia pela incorporação de mais de um orixá por médium, pelo número reduzido de orixás⁵⁸ e por outras questões organizacionais. O Candomblé de Caboclo⁵⁹ representa a tradição mais distante do modelo estrutural Nagô-Jeje, tendo suas raízes centradas nas tradições Bantu e indígenas. Prandi, Valado e Souza (2001) indicam que essa prática pode estar relacionada também a um grupo da nação *Ketu* da Bahia, que teria incorporado o culto aos caboclos. Mesmo que estruturalmente mais próximo ao Candomblé de Angola, diversos terreiros de Candomblé de Caboclo mantêm o culto aos panteões iorubá e jeje. As divindades africanas permanecem ritualisticamente separadas dos caboclos, incluindo o processo de iniciação/chamada.

Nos últimos anos do século XIX o Candomblé baiano expandiu junto da fluente migração para o sudeste, tendo o Rio de Janeiro como um de seus principais núcleos. Augras (2008) afirma que diversas famílias baianas se instalaram nos morros cariocas nos arredores do centro e zona

⁵⁴ Entidades não africanas. Seriam reis e nobres europeus como D. Luís (França), D. João e outros.

⁵⁵ Apontadas por Ferretti (2016) como sendo meninas e princesas também não africanas. Outras visões apontam *tobossi* como um tipo de *Vodun* infantil/jovem. Seria similar aos Erês, porém, exclusivamente feminino.

⁵⁶ Nos cultos Minas são descritos como seres espirituais que habitam a natureza ou o mundo invisível. Alguns deles já foram humanos, mas não passaram pela morte. São organizados em famílias (PRANDI,2011). Em várias comunidades indígenas do Brasil, como os Potiguara, Atikum e Kiriri, os encantados são vistos como entidades sobrenaturais, habitantes de lugares específicos, como florestas, rios e mares profundos. São caracterizados por sua invisibilidade e por serem imortais. Alguns grupos acreditam que eles foram pessoas comuns que teriam sido capturadas e/ou transformadas por outros encantados. Em algumas culturas, os encantados são vistos como espíritos de antigos índios, enquanto em outras são considerados seres vivos que nunca morreram e vivem nos reinos encantados desde que foram encantados (VIEIRA,2019).

⁵⁷ Não parece existir uma data ou localidade precisa para o surgimento da religião. Os primeiros documentos que registram o nome datam do século XX, mas é possível que seu nascimento seja anterior.

⁵⁸ Sendo esses, Bará, Ogum, Ojá, Xangô, Odé (Otim), Ossanha, Obá, Xapanã, Bêdji, Oxum, Iemanjá e Oxalá. (, 2002)

⁵⁹ A concepção de pureza x degeneração teria feito com que o Candomblé de Caboclo fosse pouco valorizado pelos pesquisadores em detrimento da tradição nagô. Os primeiros estudos sobre a prática surgiram apenas na segunda metade do século XX, sendo ainda hoje bastante escassos. Assim, não há uma data estabelecida para seu surgimento e nem quem seriam seus fundadores.

portuária da capital brasileira. Diversos líderes afro religiosos passam a exercer atividades na cidade, como por exemplo, Mãe Aninha que abre uma nova sede do *Axé Opô Afonjá*. Outras figuras importantes como Bamboxê Obitikô, Marcelina Obátossi, Tia Ciata, Tio Joaquim, João Alabá, Cipriano Abedé são listados por João do Rio⁶⁰ como sacerdotes atuantes na região. Capone (2004) situa outros feiticeiros, como Tia Dadá, Tia Inês, Tia Oni, Torquato Tenerê, Pai Felisberto e Maria Oganlá como habitantes da Pequena África no Rio de Janeiro. De acordo com Augras (2008), nos bairros da Saúde e Cidade Nova, muitas dessas lideranças dos Candomblés estavam intimamente ligadas ao samba e outras manifestações culturais negras estabelecidas na cidade.

O conceito de superioridade da tradição nagô surge da ideia de pureza, promovida por estudiosos das religiões negras e líderes dos Candomblés. Desde os primeiros estudos de Nina Rodrigues em 1935, os Candomblés jeje-nagô foram considerados mais autênticos, puros e fiéis a África⁶¹, enquanto as tradições mais flexíveis passaram a ser rotuladas como impuras. Isso estabeleceu uma hierarquia afro religiosa, privilegiando os Candomblés baianos. Capone (2004) destaca o foco das pesquisas nas primeiras casas de Candomblés, como a Casa Branca, Gantois e *Axé Opô Afonjá*. A ideia de tradicional se estenderia ainda aos terreiros de Xangô, Casa de Nagô e alguns batuques. Os cultos do Sudeste, as Macumbas, Umbandas e Quimbandas, foram atribuídos a uma imagem de inferioridade, que se estendeu à nação Bantu⁶². Lapassade e Luz (1972) argumentam que o movimento de nagotização foi vital para a preservação e reabilitação da cultura negra no Brasil, pois conferiu ao Candomblé uma reputação de religião, atraindo mais estudiosos. O modelo de pureza retirou o estigma de feitiçaria do Candomblé, ajudando em seu processo de legitimação social.

2.2. União das correntes religiosas afro-brasileiras pela cosmopercepção iorubá

⁶⁰ João Paulo Barreto, mais popularmente conhecido como João do Rio (1881-1921) foi um jornalista, cronista e dramaturgo carioca que se dedicou a, entre muitas coisas, escrever sobre as práticas religiosas no Rio de Janeiro. Suas reportagens eram bastante conhecidas pela riqueza de detalhes sobre os cultos afro-brasileiros. (CAPONE,2004)

⁶¹ Segundo Hall (2003), a identidade cultural pode ser comparada a um cordão umbilical que conecta o indivíduo ou a comunidade à sua ancestralidade. No entanto, essa conexão não é algo natural, mas sim uma construção social. A noção generalizada de uma origem africana cria uma ideia abrangente da África, incorporando diversos significados sobre o que significa ser africano.

⁶² A tradição bantu foi considerada inferior a jeje-nagô pois não teria conservado sua cultura e panteão. Atualmente tem se desenvolvido pesquisas que destacam as permanências da religiosidade bantu em tradições como o Calundu, a Macumba, o Candomblé de Angola, Quimbanda, Cabula e outros. Alguns dos autores que seguem essa nova linha de pesquisa são Malandrino (2010), Mello e Souza (2012) e Reis (2016).

Na construção da religiosidade afro-brasileira, cada nação forneceu diferentes estruturas, cosmopercepções e entidades espirituais, estabelecendo a união de vários elementos culturais, comum à diáspora americana. Esse fator contribuiu para o desenvolvimento de diversas vertentes religiosas, que variam abundantemente em estrutura, ritos e cultos. Essas alterações estão ligadas a fatores como maior ou menor influência de tais nações, ao contexto histórico-social de seu surgimento e a individualidade do líder (ou líderes) religioso (s) a frente da casa. Parte dessas colaborações dificilmente pode ser rastreada a suas origens ou ao povo que a forneceu, outras, tem suas fronteiras bem demarcadas, como é o caso dos orixás iorubás.

O termo iorubá é comumente aplicado a um grupo linguístico originado da região do Golfo da Guiné, na África ocidental. Além da questão linguística, os iorubás estariam conectados também por uma cultura geral e por uma origem histórico/mitológica comum (BIOBAKU,1973). Por se tratar de um povo ágrafo, não há muitos registros anteriores ao século XVI, assim, todo o conhecimento anterior a presença europeia vem a partir da tradição oral e da arqueologia. Eader (1980) relata evidências de uma sociedade organizada em *Ifé* entre 1000 e 1400 d.c, sendo possivelmente a mais antiga da região, tendo outros territórios marcos cronológicos que variam entre o século XIII e XV.

Os iorubás pertencem a um território de domínio expandido na África, denominado iorubálândia que abrangia terras no Benim, Togo e Nigéria. A união política de clãs que viviam na região teria dado origem a mini-estados/reinos, conhecidos como *Oyó, Ibadan, Ketu, Ilésà, Lagos, Benim, Ekiti, Òsún, Ondó, Aruré, Olorin, Iré, Ogbómoso, Iseyin, Osogbo, Kwara, Ogun, Otá, Abeukute, Sagamu, Egbado e Ifè* . Apesar de compartilharem a cultura, essas cidades-estado e sua população não se identificavam como iorubás. Deste modo, antes da chegada dos europeus, a identidade no território estava atrelada ao pertencimento a cada reino.

Segundo Verger (1997), antes do termo iorubá ser empregado por viajantes europeus, a expressão *Olukimi/Lucumy/Ulcumy* era bastante usada, sendo essa sucedida por *nagô/anagô* no século XVI. Santos (2012) menciona a possibilidade da variação estar associada a regiões ou cidades-estado, assim como a origem do escritor do documento analisado. Outra alternativa seria a ligação do termo com um povo adjacente não-iorubá, que usava tal nomenclatura para se referir aos vizinhos. Alguns autores como Oliva (2005 apud JAGUM,2015) apontam que o termo iorubá teria surgido como consequência dos avanços europeus e do reino do Daomé sob a região no século XVIII. Para Law (1973) e Fadipe (1970), o uso da palavra está ligado à expansão política do Império de Oyó, já que o povo da região era chamado assim pelos vizinhos *haussás*.

A unificação da identidade sob o termo iorubá poderia ainda estar associada à ação de missionários anglicanos, que, de acordo com Verger (1997), desejavam unificar o país para facilitar a evangelização. Segundo o autor, a Coroa britânica também via na tentativa de união uma vantagem, já que a ação abria a possibilidade para a reconciliação de grupos que estavam em conflito durante a formação da colônia. Independentemente do motivo, o autor destaca a intensificação do uso da nomenclatura no mundo ocidental no século XIX, tendo se potencializado no século XX.

Santos (2008) aponta que mais da metade da população escravizada na Bahia no século XIX era de origem iorubá. Para Augras (2008), este fator estaria relacionado à queda do Império de *Oyó* em 1835. A queda do Império foi sucedida por uma guerra civil, responsável pela mudança da cidade-estado para a região da Nova *Oyó* e pela captura de parte da população como prisioneiros de guerra. Esses indivíduos eram vendidos em mercados locais ou para traficantes europeus, que os vendiam nas Américas. Conforme aponta Jagun (2015), grande parte do iorubás vindos para o Brasil eram originais de *Oyó*, embora pessoas vindas dos estados de *Ijexá*, *Abeokuta*, *Lagos*, *Ketu* e *Ibadan* também fossem bastante frequentes. Essas cidades-estado sofreram diversas invasões entre o século XVIII e XIX de povos vizinhos como os *daomeanos*, *fulanis*, *nupes*, *hauçás* e *popos*, assim como de europeus. Além disso, os conflitos entre as cidades iorubás eram bastante recorrentes (FADIPE,1970).

Verger (1987 apud MATORY,1998) sugere que a superioridade numérica, assim como a chegada mais recente dos iorubás estaria diretamente ligada a proeminência religiosa destes no Brasil. Prandi (2000) acrescenta que o contexto urbano comum ao período também seria um facilitador para o estabelecimento de redes de comunicação e aproximações religiosas, possibilitando uma melhor preservação religiosa. Berkenbrock (2018) teoriza de forma similar, destacando que a relação com o período de chegada poderia estar ligada a dispersão no território brasileiro ainda pouco habitado, em contraste aos que chegaram na época mais urbanizada, que possibilitou a construção de redes de solidariedade e contato mais fortes. Nesse sentido, a conexão entre a área e a forma de trabalho contribuíram na organização das instituições afro religiosas e nos agrupamentos étnicos construídos. Era mais fácil se reunir com indivíduos da mesma nação ou de grupos que compartilhem minimamente questões culturais e linguísticas nas cidades. Havia um senso de lealdade entre as nações. Porém, para Matory (1998), a predominância do panteão religioso nagô estaria mais relacionada aos debates de pureza elaborados por acadêmicos e sacerdotes candomblecistas entre os anos de 1930 e 1970 (CAPONE,2004).

Berkenbrock (2018, 94) acredita que a religião dos orixás foi uma das maiores influências na formação e na institucionalização das religiões afro-brasileiras, funcionando como uma espécie de núcleo teológico comum para as casas de matriz nagô. A afirmação pode parecer exagerada, dada as grandes contribuições dos povos jejes e bantu na formação afro religiosa do Brasil, mas, não se pode negar que a presença dos orixás e de alguns outros elementos da cosmo percepção iorubás se solidificaram de forma que ultrapassaram as fronteiras da nação. Afinal, não é muito difícil se deparar com terreiros jeje e angola que cultuam pelo menos um orixá em seu panteão.

Assim como ocorre na questão identitária, abordar a religiosidade iorubá é uma tarefa de complexidade considerável. É possível encontrar diferenças nas estruturas de culto e panteão orixáico local de cidade para cidade. Apenas alguns aspectos religiosos serão fixos para todos os reinos/cidades, como por exemplo, os mitos da gênese do povo iorubá, a divisão do universo em *orun* (mundo espiritual/céu) e *aiê* (mundo físico/terra), o princípio do equilíbrio⁶³, a existência de seres espirituais e de um Deus único.

Os iorubás reconhecem Olódumarè como o Criador universal de todas as coisas. Suas titulações são numerosas, relacionadas geralmente às qualidades deste; como por exemplo, Olorum pode ser traduzido como “Senhor da morada dos mortos”; Olodumarè como “O senhor dos destinos”; *Eledá* é “Aquele que detém a criação”; *Olúwa* “Aquele que nos detém como dono” entre outros. De acordo com Jagun (2015), não existem estátuas, gravuras ou nenhum tipo de simbologia que retrate Olodumarè.

Olodumarè, sob o papel de Ser Supremo, é responsável pela gênese e manutenção dos princípios da existência, o *Ìwà*, o *Axé* e o *Ábá*. Santos (2012) descreve o primeiro como o poder que representaria a existência genérica, ou a possibilidade de existir, o segundo está ligado ao princípio da realização e o último, a orientação/direção/propósito das coisas, como o princípio que induz. Por meio desses poderes, Olorum cria o *Òrun* e todos os seres espirituais que nele existem⁶⁴. Fadipe (1970) descreve que a crença geral é de que Olorum seria um Deus distante⁶⁵, e que por isso, teria criado os Orixás, para que fossem responsáveis pela mediação e relação com os seres humanos. Por isso, eles são o centro da vida religiosa iorubá e diaspórica.

⁶³ Os iorubás dividem o universo em dois pólos, que são interconectados e interdependentes. *orun* e *aiê*, *airi* (invisível) e *riri* (visível), *Emi* (espiritual) e *Ara* (físico), *Daradara* (bom) e *Buburu* (mau), *Ajogun* (forças negativas) e *Orixás* (forças positivas). É o equilíbrio entre essas forças que mantém o universo em funcionamento. (ABIMBOLA,1997 apud OLAJUBU,2003)

⁶⁴ Kuyebi (2008) descreve Olodumarè como pai e mãe de todas as divindades. Para os iorubás, Olorum seria detentor dos poderes geradores tanto masculinos como femininos, não tendo um marcador de gênero específico. (OLAJUBU, 2003)

⁶⁵ Mesmo assim, seu nome ainda é bastante invocado em rezas e adorações no dia a dia e nos textos de Ifá.

Apesar da concordância geral na função como ministros⁶⁶ de Olodumarê, não parece existir uma definição clara do que seja orixá. Na bibliografia analisada, parecem existir três explicações para o conceito. A primeira apresenta o Orixá como um ser espiritual derivado da energia cósmica de *Olorum*, sendo então inteiramente criado por ele. A segunda ideia, mais usada no Brasil, seria a de que os Orixás seriam a personificação de fenômenos e formas naturais. Essa formulação estaria ligada à primeira, pois enxerga Olorum como interventor desse evento. Para Bastide (1958), na diáspora essa percepção estaria ligada a perda da família de sangue e/ou pertencimento ao clã, tirando assim a característica de líder ancestral do orixá. Aqui, o orixá se desloca então para a natureza, um atributo mais universal para o contexto do Novo Mundo. Porém, a humanização e a divinização de elementos da natureza é um fator comum às sociedades africanas, podendo assim ser um elemento posteriormente acrescido ao culto ancestral primordial iorubá.

A última explicação coloca o orixá como um ancestral divinizado, podendo este ser um parente próximo ou de forma mais distante como um fundador da família, clã ou reino⁶⁷. Cada comunidade cultua um orixá, que frequentemente desempenha o papel de patrono, guardião da comunidade ou herói étnico. Fadipe (1970) indica que o culto inclui também orixás que se relacionam com o patrono, a partir dos *itãs*⁶⁸, e de alguns *obás*/líderes locais. No âmbito familiar, são adicionadas ainda a veneração conjunta ao orixá familiar⁶⁹ e individual. Além disso, todas as famílias cultuam sempre Exu, Ifá⁷⁰ e Ori⁷¹. Outros orixás podem ser incluídos no culto familiar por prescrição de um oráculo ou sacerdote. Por fim, há o culto aos antepassados individuais daquela família e os comunitários, através do culto a *Egungun*⁷² e *Geledé*⁷³. A importância e a expansão de culto locais teria levado a existência de orixás nacionais, que são reconhecidos por todos ou, pelo

⁶⁶ Algumas regiões ao oeste da Nigéria consideram Nanã Buruku como a Deusa Suprema, e não como ministra de Olorum.

⁶⁷ De acordo com Fadipe (1970), após a morte de um pai, seus filhos e familiares passam a cultuá-lo como Orixá. O mesmo é aplicado a fundadores de clãs e cidades iorubás. Desta forma, o culto de alguns Orixás permanece bastante privado ao local de sua origem.

⁶⁸ Contos de tempos imemoriais; Está ligado ao jogo de Ifá;

⁶⁹ Geralmente se trata da família patrilinear, pois é onde o casal vai morar após o casamento. Mas não é regra, pois eventualmente a família matrilinear pode ser mais influente/importante e pois isso ser o centro organizacional do casal.

⁷⁰ Ifá é o oráculo usado para consultar os Orixás através dos *odus* (conjunto de versos ou textos mitológicos). Sua regência é de Orunmilá, o Orixá da memória e divinação.

⁷¹ Ori pode ser descrito como a cabeça. Para os iorubás, existem dois Oris, o *Ori òde* (cabeça física) e *Ori inú* (cabeça interior) e ambos são fundamentais para existência do ser. É por meio de Ori que se estabelece a personalidade e o destino de cada um. A cabeça também é responsável pela ligação entre o ser humano e seu Orixá. É também considerado uma divindade pessoal, porém, seu culto tem caráter individual. (JAGUN,2015)

⁷² Culto coletivo a espíritos de ancestrais veneráveis masculinos.

⁷³ Culto coletivo as ancestrais femininas ou mães anciãs.

menos, pela maioria dos iorubás. Estes são Orumilá/Ifá, Exu, Obatalá, Oduduwa⁷⁴, Ogum, Omolu/Obaluaye (Sòpòná/Xapanã), Xangô, Oyá, Okô, Erinlè, Yemanjá e Oxum.

A autora Juana E. Santos (2012) apresenta uma visão que une os conceitos anteriores, dividindo os *Irunmalè*⁷⁵ em *Ebora*, e Orixás. Os *Irunmalè*⁷⁶ seriam os primeiros seres criados por *Olorum*. No total seriam 600⁷⁷ divindades primordiais, agrupadas em 400 orixás, que representam o grupo da direita, de poder genitor masculino, simbolizados pela cor branca⁷⁸ e os 200 *Ebora*⁷⁹, no grupo da esquerda, de poder genitor feminino, simbolizadas pelas cores vermelhas e preto⁸⁰. Ligados às *Eboras*, estão os que Santos (2012) chama de orixás-filho. Essas divindades são geradas a partir do relacionamento de *Eboras* com orixás ou personagens histórico-mitológicos.

Com a vinda dos iorubás para o território brasileiro durante a escravização, ocorreu uma redução numérica no panteão. Esse evento pode ter ocorrido por diversos fatores, como a sobreposição/justaposição de Orixás locais ou de outros seres espirituais indígenas e africanos que têm características aproximadas⁸¹. Orixás com menos seguidores perderam força e foram, por vezes, cultuadas como epítetos dos Orixás sobreviventes⁸², ou simplesmente esquecidas⁸³. Alguns terão suas regências modificadas ou ressignificadas para encaixar as necessidades do Novo Mundo. No Brasil, diferente da área iorubá, se estabeleceu um panteão fixo que é compartilhado pelos terreiros, girando em torno de 12 ou 17 Orixás⁸⁴. São esses geralmente Exu, Oxalá, Iemanjá, Ogum, Xangô,

⁷⁴ O Orixá teria sido o escolhido de Olodumarê para a criação do *Ayé*/terra/mundo humano, sendo amplamente reconhecido pelo iorubás como criador de Ilê Ifé. Sua importância é tamanha que diversos Obás/reis/líderes reivindicam descendência de Oduduwa para legitimar seu governo. (LAW,1973)

⁷⁵ A autora apresenta a grafia *irunmalè*, em letra minúscula, para representar os espíritos que foram humanos e se tornaram ancestrais veneráveis.

⁷⁶ Os *Irunmolés* seriam divindades que teriam participado da criação do mundo (*ayé*).

⁷⁷ Santos (2012) relata que, além dos 600 é acrescentado 1, que seria Exu. Ele estaria em ambos os grupos. Na visão de Parizi (2020) o +1 seria na verdade Ori. Fadipe (1970) aponta o número total de 401 orixás na área iorubá. O número real de divindades é indefinido.

⁷⁸ Também descritos como orixás *funfun*. A separação entre masculino e feminino aqui fica um tanto complexa ao encaixar algumas *Eboras*, como Oduduwa, como orixá-*funfun*. Há inclusive uma grande confusão na própria representação de Oduduwa, que é vista como mulher em algumas áreas iorubás e como homem em outras. Por vezes Oduduwa também é vista como a contraparte feminina de Oxalá, que trocava de gênero a cada 6 meses.

⁷⁹ Alguns autores, como Parizi (2020), vão apontar os *Ebora* como encarnações dos *Irunmolè* que viveram um período na terra.

⁸⁰ O preto eventualmente é representado pela cor azul-escuro.

⁸¹ Verger (2012) destaca que em solo iorubá era comum encontrar Orixás com a mesma regência em diferentes cidades/reinos, como no caso de Xangô (*Oyó*), Oranfê (*Ifè*) e Airá (*Savé*), todos senhores do trovão.

⁸² Como no caso de Ibalama Erinlè, Orixá da caça de *Efón* que se torna característica de Oxóssi e Otin, Orixá da caça em *Otã*, sincretizada como epíteto de Oxum.

⁸³ Pela estrutura social vivida na diáspora, algumas divindades deixaram de ter importância, como por exemplo, Okô, o Orixá da agricultura.

⁸⁴ No Brasil, as nomenclaturas *Irunmalé* e *Ebora* não são tão usadas, permanecendo geralmente apenas o título de Orixá.

Oxóssi, Iansã, Obá, Omolu/Obaluaye, Nanã Buruku, Logun Edé, Ossaim, Oxumaré, Ewá, Ibeji, Iroko e Oxum⁸⁵.

Oxum (*Oṣun*, Ochún, Oshun) é uma das divindades primordiais do panteão iorubá, associada às águas doces⁸⁶. Seu principal santuário fica no bosque sagrado de *Osogbo*⁸⁷, onde ocorre anualmente um festival em homenagem à orixá⁸⁸. De acordo com os mitos, a cidade teria sido palco da primeira interação entre Oxum e a humanidade⁸⁹. Na região, diversas cidades recebem seus nomes de acordo com epítetos da orixá ou, como no caso de *Ijesá*⁹⁰, estão relacionadas de alguma forma ao seu culto. Como seus símbolos centrais estão a água, o peixe⁹¹, o pássaro *Ekodidé*⁹², o espelho, o leque, a espada⁹³, o pente⁹⁴, os metais amarelos⁹⁵, o mel, o pavão, o abutre, o ovo, os búzios, as tornozeleiras, os braceletes e o crocodilo⁹⁶. Dentre seus atributos regenciais está o amor, o casamento⁹⁷, a maternidade, a gestação⁹⁸, a beleza⁹⁹, a sensualidade, a riqueza, a sabedoria/divinação¹⁰⁰, a feitiçaria¹⁰¹ e a diplomacia/governança. A complexidade do poder de Oxum ultrapassa a religião e integra diversos aspectos sociais e políticos nas cidades de Oxum. Na

⁸⁵ Cada casa de matriz iorubá pode incorporar uma estrutura diferente de panteão, substituindo um Orixá por outro ou incluindo *Nkisis* e *Voduns*.

⁸⁶ O rio *Osun* nasce no estado de *Ekiti* e corre através das cidades do estado de *Osun*, na região sudoeste da Nigéria; Nas Américas Oxum ganha poder sobre todos os rios, fontes e cachoeiras.

⁸⁷ Capital do estado de *Osun*, Nigéria.

⁸⁸ O festival celebra o acordo feito entre Oxum e *Laró*, para a fundação da cidade de *Osogbo*.

⁸⁹ Existem diferentes *itãs* que relatam o encontro, e todos ligam a Orixá à fundação da cidade.

⁹⁰ No Brasil, *Ijexá* é o ritmo tocado nos *xirês* dedicados a Oxum e Logun Edé. O ritmo se estendeu para fora dos terreiros como base dos afoxés baianos e blocos de carnaval. *Xirê* é um ritual onde os orixás incorporados em seus filhos dançam ao som dos atabaques (tambores), geralmente em círculo em volta do pilar central da casa.

⁹¹ Os peixes seriam mensageiros de Oxum. Em diversos mitos, como o da fundação da cidade de *Osogbo*, a Orixá usa os animais para demonstrar seu contentamento com as oferendas entregues no rio.

⁹² A pena vermelha do papagaio *Ekodidé* simboliza o sangue menstrual. Sacerdotes e filhas de Oxum no território iorubá tendem a incorporar a pena em seus penteados e vestes rituais. O uso está relacionado ao mito onde Oxalá reconhece o poder geracional derivado do sangue menstrual de Oxum.

⁹³ Em diversos *orikis*, a Orixá é descrita como portadora de uma espada de bronze/latão, que usa para defender seu povo.

⁹⁴ A partir do pente, Oxum teria controle sobre o destino e sobre a cabeça (interna e externa). (Murphy e Sanford, 2001)

⁹⁵ O metal pode variar entre bronze, ouro e latão dependendo da região de culto. Esses metais são utilizados para forjar suas joias e instrumentos.

⁹⁶ Apenas os animais que apresentam um certo padrão de marcas no corpo. (Ellis, 1894 apud VERGER, 2012)

⁹⁷ De acordo com os *itãs*, Oxum teria sido casada com Orunmilá, Ogum, Xangô e Oxóssi/Erinlé.

⁹⁸ Oxum recebe de Olodumarè a incumbência sobre todas as gestações e todas as crianças, que ficam sob sua responsabilidade até alcançarem a habilidade de pensar por si só ou a idade de 7 anos. Ela se torna então “*Olùtójú awon omo*” (Aquele que vela por todas as crianças) e “*Álàwojé omo*” (Aquele que cura as crianças). (SANTOS, 2012)

⁹⁹ Segundo Kuyebi (2008) a percepção de beleza dos iorubás não está ligada apenas a uma questão estética, como no mundo ocidental. Para eles, a beleza externa está diretamente ligada a interna (*Iwa Lewa* - bom caráter). Assim, independente da boa aparência da pessoa, ela poderia ser preterida em relação a alguém de bom caráter.

¹⁰⁰ Existe um mito abordando uma briga entre Oxum e Orunmilá pela bolsa da sabedoria, escondida por Olorum. Nesse conto, Oxum teria sido a primeira a encontrá-la, mas foi roubada por Orunmilá. (KUMARI, 2020 apud PARIZI, 2020).

¹⁰¹ A Orixá é apontada como *Ìyámi Àkókó* (mãe ancestral suprema), liderando assim as *Ìyámi Ajé* (mães ancestrais) feitiçeras poderosas da cosmopercepção iorubá. Elas representam a ancestralidade coletiva feminina. (SANTOS, 2012)

região de *Osogbo* e *Ijesa*, o culto de Oxum está atrelado ao poder político do *Àtáója*¹⁰², que necessita do consentimento das sacerdotas da *Iyalode*¹⁰³ para governar (MURPHY e SANFORD, 2001).

A orixá Oxum é descrita como a fonte da água da vida. Segundo Badejo (1995 apud Kuyebi, 2008, 47), a palavra Oxum significa “escorrer/vazar/transbordar”¹⁰⁴. Seu nome deriva de *orisun*, que quer dizer “fonte primária”. Murphy e Sanford (2001) traduzem o termo *orisun* de forma similar, acrescentando que este representa tanto a fonte de um rio como a fonte da vida/existência dos seres humanos¹⁰⁵. Um de seus mitos sugere que de seu rio teria sido tirada a água usada por Oxalá para umedecer a argila que moldaria os seres humanos (OLAJUBU, 2003). Oxum é saudada como mãe das águas¹⁰⁶. Para além dos rios, ela também domina as águas gestacionais¹⁰⁷ e o sangue, o que dá a orixá também o título de deusa da barriga¹⁰⁸ (gestacional). No *orin* apresentado por Badejo (2001, 133) essa característica fica bem clara

Proprietária do sacrifício (que) expelle águas medicinais, Águas poderosas de cura (fluindo suavemente como água erosiva), Essa (água do nascimento sacrificial) é o que Oxum usa quando a criança está vindo. Antes que o médico chegue, O recém-nascido (chega com segurança) sem aquecer a casa. Oxum é aquele a quem chamamos de ser espiritual (ancestral)¹⁰⁹.

Outro atributo importante de Oxum é uso o *Eérindínlóngún*¹¹⁰, sistema de adivinhação de 16 búzios que a orixá aprende após enganar o orixá Exú¹¹¹.

Oxum queria saber o segredo do jogo de búzios que pertencia a Exú e este não queria lhe revelar, então foi procurá-lo. Ao chegar perto do reino de Exú, este desconfiado perguntou-lhe o que queria por ali, que ela deveria embora e que ele não a ensinaria nada. Ela então o desafia a descobrir o que tem entre os dedos. Exú se abaixa para ver melhor e ela sopra

¹⁰² Líder local (*obá*).

¹⁰³ O título pode ser traduzido como mulher líder do mercado, líder das mulheres da cidade, mãe da comunidade ou líder das mulheres da corte.

¹⁰⁴ Pode ser interpretado também como aquilo que escorre ou algo que vaza/transborda.

¹⁰⁵ Nos mitos, Oxum é também responsável pela criação/geração da religião dos Orixás, sendo a primeira Iyalorixá.

¹⁰⁶ “*yé Omi’ ô* (Lima, 2012)

¹⁰⁷ Líquido amniótico.

¹⁰⁸ Podemos entender como útero ou órgãos reprodutivos no geral.

¹⁰⁹ Tradução nossa. “*Owner of sacrifice (who) expels medicinal waters, Powerful healing waters (flowing gently like eroding water), This (sacrificial birth water) is what Osun uses when the child is coming. Before the doctor finally arrives, The newborn (arrives safely) without warming the house. Osun is one we call spiritual being (ancestor).*”

¹¹⁰ Sistema de adivinhação ligado à *Ifá*. Abimbola, (1992 Apud MURPHY e SANFORD, 2001) aponta o *Eérindínlóngún* como base para o sistema de *Ifá*, sem ele (e sem Oxum) não poderia existir *Ifá*. Outros estudiosos alegam que o *Eérindínlóngún* seria uma versão simplificada do sistema de *Ifá*. No Brasil o sistema que predomina nas casas de axé é o de Oxum, chamado popularmente de Jogo de Búzios.

¹¹¹ Há muitas versões relacionadas a como Oxum ganha o poder sobre o jogo, uma delas aponta que Oxum teria ganhado o oráculo durante seu casamento com o Orixá Orunmilá. Outra relata uma briga entre Oxum e Orunmilá sobre a bolsa da sabedoria, e Orunmilá, saindo vitorioso, decide compartilhar parte desse poder com Oxum.

sobre seus olhos um pó mágico que ao cair nos olhos de Exú, o cega e arde muito. Exú gritava de dor e dizia;

- Eu não enxergo nada, cadê meus búzios?

Oxum fingindo preocupação, respondia:

- Búzios? Quantos são eles?

- Dezesseis, respondeu Exú, esfregando os olhos.

- Ah! Achei um, é grande!

- É *Okanran*, me dê ele.

- Achei outro, é menorzinho!

- É *Eta-Ogundá*, passa pra cá...

E assim foi até que ela soube todos os segredos do jogo de búzios, Ifá o orixá da adivinhação, pela coragem e inteligência da Oxum, resolveu-lhe dar também o poder do jogo e dividi-lo com Exu. (PRANDI,2001, 491)

Na Religião Tradicional Iorubá, o reino de Oxum é dividido em 16 camadas, e em cada uma delas se encontra uma qualidade/caminho da deusa. As guerreiras mais novas estão na parte rasa do rio, enquanto as mais velhas se encontram nas partes mais profundas. O número de camadas do rio é também o número de caminhos da orixá nas áreas do estado de Oxum. No Brasil, esse montante varia entre 16 e 5. Não parece haver uma concordância porém nos títulos desses epítetos. Verger (2012) lista entre os iorubás os nomes *Yèyè¹¹² Odò*, *Osum Ijimu*, *Osun Ayálá*, *Osun Osogbo*, *Osun Apará¹¹³*, *Osun Abalu*, *Osun Ajagira*, *Yèyé Oga*, *Yèyé Oloko*, *Yèyé Ypetu*, *Yèyé Morin¹¹⁴*, *Yèyé Kare*, *Yèyé Onira*, *Yèyé Oke* e *Yèyé Pòpòlókun*. Já o pesquisador iorubá Síkírù Sàlámí (1990) cataloga 12 Oxuns, nomeadas como *Yèyé Ade-Oko*, *Yèyé Ipondá*, *Yèyé Opará*, *Osun Logun*, *Yèyé Ojumo*, *Yèyé Iloba*, *Yèyé Ile-Elepe*, *Yèyé Jakupe*, *Yèyé Ojuna*, *Yèyé Igando*, *Yèyé Ode Dudu* e *Yèyé Abobaba*.

No candomblé da Bahia analisado por Verger (2012) em sua outra obra são listadas as Oxuns, *Abalu*, *Ijimu¹¹⁵*, *Aboto*, *Apara*, *Ajagura*, *Yèyè Oga*, *Yèyé Petu*, *Yèyé Karê*, *Yèyé Okê*, *Yèyé Onira*, *Yèyé Oloko* e *Yèyé Pondá*. Em outras tradições afro-brasileiras, com o Omolokô, Oxum aparece compondo também uma grande falange¹¹⁶. Tata Tancredo (1968) descreve *Oberé-Oxum*

¹¹² *Yèyé* significa mamãe, forma carinhosa para *Iyá*. O termo é bastante usado nas saudações e poemas para Oxum. Como por exemplo *Oore yèyé ò!* que se traduz como Saudamos a mãezinha bondosa ou Clamamos pela benevolência da mãezinha.

¹¹³ Pode ser grafado também como *Opará*.

¹¹⁴ Ou *Iberin*.

¹¹⁵ Ou *Jumu*.

¹¹⁶ Nas Macumbas, falange é o termo usado para exemplificar a reunião de seres espirituais em certos grupos, geralmente por compartilharem elementos em comum. No caso de Oxum, um desses elementos seria a água.

como a Deusa da Lua¹¹⁷, responsável pelo domínio de todo tipo de água existente. Seus principais caminhos são: *Oxum Quicimbi*¹¹⁸, *Aoxolum*, *Ependá* e *Oxum-maré*.

Essas divergências podem ocorrer principalmente por dois fatores: a organização em reinos/cidades independentes dos iorubás¹¹⁹, pois o culto regional possibilita a coexistência de múltiplos arquétipos para uma mesma divindade e a sobreposição de orixás, *Voduns e Nkisis* que ocorre especialmente na diáspora. Porém, é importante frisar que a divindade não deixa de ser uma só. Oxum é sempre vista como sendo todos os seus epítetos ao mesmo tempo. Essas qualidades são compreendidas pelos religiosos como passagens ou momentos da vida do orixá. Podem também ser apontadas como diferentes encarnações do orixá ou como a fusão de sacerdotes que tiveram grandes feitos em terra com o próprio orixá após sua morte.

Em uma de suas estátuas, em *Osogbò*, Oxum é representada como uma mulher com grandes olhos e grandes orelhas simbolizando sua capacidade de ouvir e ver tudo o que acontece ao seu redor, ela também é retratada portando uma espada para defender seu povo. Essa característica está associada à qualidade de Oxum como guerreira protetora de *Osogbo*. Em outro mito, Oxum teria protegido sozinha o palácio de Xangô, que estava no campo de batalha, servindo comida envenenada aos soldados inimigos. No *oriki*¹²⁰ adiante, Oxum é descrita como:

Uma mulher quente que obstrui a estrada (inundando-a), e faz os homens correrem. Ela mantém sua barba em tempos de guerra. Aquela que, quando enfurecida, traz problemas e caos. Uma mulher poderosa e imponente, que não pode ser capturada¹²¹.

No Brasil, essa característica não foi muito disseminada. O processo de formação da cultura brasileira vai estabelecer continuidades mas também rupturas, assim como o surgimento espontâneo de novos traços de acordo com questões sociais e históricas próprias. As representações dos orixás foram transpassadas por questões raciais e de gênero, sendo modificadas dentro dos valores ocidentais e cristãos. Kuyebi (2008) apresenta em sua tese um mito de Oxum onde ela seria a responsável pela ressurreição de Lázaro, associado a Obaluaye.

¹¹⁷ Possivelmente pela associação à Dandalunda, *Inkisi* conhecida como senhora da lua; Tem poder sobre os ciclos das águas e da agricultura.

¹¹⁸ *Inkisi* Kissimbi da tradição angola. É descrita como senhora das águas doces; É responsável pelo surgimento das civilizações ao redor dos rios.

¹¹⁹ Como por exemplo Oxum *Ipondá* que é um epíteto originário da cidade de *Iponda*, Nigéria.

¹²⁰ Versos de evocação. (SÁLÂMÌ, 1990)

¹²¹ “Hot woman who blocks the road (by flooding it) And causes men to run. She keeps her beard Because of war. One who in fury causes troubles and chaos. The powerful and huge woman Who cannot be captured.” (OLAJUBU, 2003, 93)

Oxum sentiu pena de Obaluaye e disse a Orunmilá para espalhar seu melhor mel nas paredes do palácio de *Olofin*¹²². Quando *Olofin* provou do mel de Oxum, ele imediatamente quis mais. Oxum então respondeu: “Eu não te darei mais do meu mel a não ser que você traga Obaluaye de volta à vida”. Olorum cumpriu com o pedido e Lázaro foi ressuscitado graças à intervenção de Oxum¹²³.

O *itã* relatado acima demonstra de forma clara a aproximação da orixá com o cristianismo no Novo Mundo. O catolicismo, como já visto anteriormente, foi um dos maiores alicerces para a colonização do Brasil e conseqüentemente da formação da cultura e sociedade brasileira. Os valores estabelecidos pela Igreja adentraram os arquétipos dos orixás, especialmente os femininos, pelo processo de santificação e sincretismo com as santas católicas como Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora de Aparecida, no caso de Oxum. De acordo com Augras (2018) esses processos de moralização, como acontece com a figura da orixá Iemanjá, estariam atrelados ao processo de sincretismo com a Santa Imaculada da Conceição, herdado do sistema colonial. Assim, as características da Virgem Maria passam a se sobrepor a pluralidade da divindade iorubá, reduzindo as qualidades presentes nos mitos e valorizando a visão cristã do feminino.

Como consequência as divindades perdem suas características múltiplas em detrimento de uma aproximação da visão romantizada dos santos católicos e símbolos da moral cristã. *Itãs* com comportamentos humanizados, responsáveis por construir os arquétipos plurais dos orixás tem desaparecido da tradição oral. orixás femininas, que gozavam de força e importância tão grande quanto os masculinos, vêm sendo submetidas aos papéis de gênero ocidentalizados. Ao se assemelharem às Virgens Marias, se tornando santas mães, negam sua existência feminina individual em detrimento à doação da maternidade.

Como Monaghan (2004 apud KUYEBI, 2008) argumenta, a santificação de Oxum efetivamente contribuiu para a sobrevivência de seu culto nas Américas, porém, muitos de seus atributos se perderam nesse processo. Assim podemos perceber um movimento duplo vindo dessa aproximação com os Santos católicos. Ao mesmo tempo em que acontece uma expansão dos simbolismos atrelados a Oxum, por meio do sincretismo, um processo de despersonalização,

¹²² Título monarquico da cidade de *Ifé*.

¹²³ "Ochun felt sorry for Babalu-Aye and told Orunmila to smear her best honey on the walls of Olofi's place. When Olofi tasted Ochun's honey he immediately wanted more. Ochun responded: I will not give you any more of my honey unless you bring Babalu-Aye to life. God complied and Lazarus was resurrected thanks to Ochun's intervention". (CASTELLANONS, 2001 apud KUYEBI, 2008, 167)

santificação e embranquecimento ocorre, apagando suas especificidades e a afastado dos valores sociais que compõem a cosmopercepção iorubá.

Nos séculos seguintes ao período colonial, a imposição do catolicismo no Brasil deu lugar à ideologia do embranquecimento e as teorias raciais do século XIX, que impulsionaram a estruturação de novas percepções acerca dos orixás. Da mesma forma, esses parâmetros transformaram as religiões de matriz africana levando a intensificação de sua marginalização e descaracterização¹²⁴.

2.3. Um novo contexto histórico-social para as religiões de matriz africana: o surgimento da Macumba, Umbanda e Quimbanda.

Embora existam mais fontes disponíveis sobre essa prática, por um longo período as Macumbas foram vistas como uma degeneração/degradação do Candomblé, o que resultou em um descaso dos estudiosos das práticas de matriz africana. De acordo com Bastide (1960 apud CAPONE, 2004), a polarização observada entre as religiões afro-brasileiras estaria relacionada ao contexto regional e histórico em que surgiram, uma vez que seria difícil reproduzir as práticas do Candomblé no mundo moderno e industrializado, o que exigiria uma simplificação dessas tradições. Além disso, a urgência de uma resposta às desigualdades do mundo moderno teria levado a uma magicalização da religião, usada para enganar e explorar a população mais pobre. Como observa Capone (2004), o uso da magia não contrapõe a religião Tradicional Africana, pois é parte fundamental da mesma. Para a autora, as diferenciações e fronteiras entre religião e feitiçaria são fluidas e serão usadas como mecanismo de legitimação e hierarquização por diversos grupos, incluindo os próprios afro religiosos. Ao acusar o outro de ser charlatão ou impuro, ficaria mais fácil reivindicar a pureza dentro do próprio culto.

O processo de higienização do Rio de Janeiro foi responsável por retirar a população pobre do centro urbano e jogá-las nas periferias. Essa limpeza se expandiu também para os costumes populares e vida cotidiana, estabelecendo uma forte repressão a movimentos culturais e religiosos negros e indígenas. O estigma de feitiçaria, charlatanismo, inferioridade marcou o desenvolvimento das Macumbas, Umbandas, Quimbandas e outras práticas de matriz africana modernas. Mesmo com a existência de uma Constituição que garantia a liberdade religiosa, as práticas afro-brasileiras eram

¹²⁴ Outros processos que derivam desse mesmo projeto seriam o de pasteurização, dessexualização e folclorização das religiosidades de matriz africana e indígena. (AUGRAS,2018; JÚNIOR,2004)

perseguidas e discriminadas pela condenação de estarem cometendo espiritismo e magia, assim como medicina ilegal, listadas no Código Penal de 1890¹²⁵ (SILVA,2017).

Nesse cenário se dá o desenvolvimento¹²⁶ das Macumbas. Bastide (1960 apud MALANDRINO,2010) aponta para a existência de dois tipos de Macumbas, uma rural e uma urbana. A rural teria mantido um caráter individualista de culto, mas próximo a estrutura da maioria dos Calundus coloniais. Já as Macumbas urbanas se estruturam de forma coletiva. Sob a perspectiva do autor, a intensificação da industrialização nas grandes capitais foi o catalisador para a construção das religiões na República. Ao habitar as cidades, novas formas de existência, necessidade e contato passariam a existir, trazendo uma busca mais intensa pelo uso da magia, especialmente a ofensiva contra os grupos dominantes. Assim, Bastide enxerga na Macumba uma manifestação degenerada, sem organização e sem inserção social.

Como reflexo da transição para a liberdade e mudança para a cidade, a Macumba teria nascido de um novo laço de solidariedade, fundindo em uma matriz bantu, elementos iorubás, indígenas, católicos e posteriormente dos kardecistas (BASTIDE, 1960 apud MALANDRINO,2010). Na visão de Trindade (2000 apud MALANDRINO,2010), a Macumba nasce como resposta ao mundo moderno, fundindo e reinterpretando cultos diversos em uma estrutura bantu. Para Wissenbach (1997), a presença de imigrantes europeus adicionaria nessa fusão elementos pagãos de diversas tradições mágicas do Velho Mundo. Malandrino (2010) acredita que na Macumba, o sincretismo religioso é intencional.

A repressão das religiosidades não-cristãs durante a Primeira República (1889-1930) se manifestou de diversas maneiras. Além da violência aplicada pela polícia, que invadia terreiros e prendia praticantes, muitos dos jornais da época fomentaram a perseguição de Pais e Mães de Santo¹²⁷. Como descreve Maggie (1992), crônicas como as de João do Rio eram bastante comuns, onde se explorava a exotificação e criminalização dos cultos. Muitas falsas acusações de sacrifício

¹²⁵ Artigo 156, 157 e 158 - O Código Penal de 1890 aborda diversas questões sobre crimes contra a saúde pública. O Artigo 156, aborda questões acerca da proibição de curas ilegais, praticadas sem habilitação. O Artigo 157, determina penas para aqueles que praticassem espiritismo, magia, com objetivo de evitar credices populares e a exploração das mesmas. A confecção de patuás e talismãs, jogos de adivinhação (cartomancia e outros) também estavam enquadrados como crime. Como pena os praticantes poderiam ser condenados a pagar multas de 100 a 500 mil réis ou serem presos por 1 ou 6 meses. Já o Artigo 158, abordava especificamente a prática de curandeirismo/feiticeira. (WISSENBACH,1997)

¹²⁶ Aqui, o uso da palavra desenvolvimento se dá pela dificuldade de determinar quando a prática teve início. Dada a falta de registros escritos feitos pelos próprios praticantes, nos resta como estudiosos da religião marcar o surgimento das práticas a partir do primeiro escrito ou estudo produzido sobre. Alguns autores, como Silva (2018), apontam a existência das Macumbas já em meados do século XIX, sendo anterior ao nascimento da República, embora a grande maioria relacione o culto à intensificação da urbanização no final do século.

¹²⁷Nomenclatura usada em algumas tradições afro-brasileiras para designar sacerdotes/ lideranças.

infantil, invasões a cemitérios, exploração sexual e charlatanismo circulavam nas mídias do Rio de Janeiro. Para a autora, o medo da magia se perpetua no imaginário social brasileiro de tal forma que teria levado diversas pessoas a acreditar terem sido vítimas de tais práticas na capital da República.

Há uma infinidade de mitos de fundação, teses acadêmicas e instituições federativas que apontam uma origem diferente para a Umbanda. Alguns autores, como Malandrino (2010), Sá Júnior (2004) e Nogueira (2020), apontam a eclosão da religião no seio das Macumbas. Como descrito por Malandrino (2010), há uma corrente de pensamento que enxerga a Macumba e a Umbanda como aspectos opostos de uma mesma religião, que se distinguem apenas pelo seu comportamento social. Embora haja uma relação nítida entre ambas, para a autora, essa conexão não é de antagonismo, mas sim de origem simbólica comum.

A partir de tal perspectiva, Malandrino (2010, 309) afirma que o nascimento da Umbanda vem de uma transformação interna da Macumba em dois movimentos, um de ressignificação e outro de resistência. Por meio da ressignificação, seria possível alcançar a legitimação como religião. Esse processo não significava o abandono das práticas antigas, já que muitas questões são mantidas, mesmo que modificadas pelo novo contexto. A autora aponta a presença de uma estrutura de empréstimo e acolhimento na prática. Sob um novo simbolismo ficaria potencialmente mais fácil se desligar das chagas da feitiçaria. Para Malandrino (2010, 313), a Umbanda formou-se como resposta simbólica à conjuntura vivida pelos afro-brasileiros no pós-república. Sendo assim, a Umbanda não seria um evento de degeneração, e sim uma espécie de bricolagem.

A relação da Umbanda com a Macumba está presente em teorias de outros escritores como Bastide (1971) e Luz e Lapassade (1972). Segundo a perspectiva de Bastide (1971), a Umbanda deriva de uma cisão da Macumba, que dá origem também a Quimbanda¹²⁸. Embora na opinião do autor ambos os cultos sejam degenerados, o Espiritismo de Umbanda seria mais evoluído, dando maior possibilidade de ascensão social aos negros e mestiços que o frequentavam. Assim, a Umbanda Branca é vista por ele como uma elevação da religião. Para Luz e Lapassade (1972, 31) a Umbanda seria uma domesticação da Macumba, em uma tentativa de inserir a prática no contexto de modernização da República. Assim, os autores acreditam em uma espécie de cisão das Macumbas que teria dado origem a Umbanda e a Quimbanda, mas aqui elas representam obediência

¹²⁸ A Quimbanda é uma prática difícil de ser definida. Segundo relatos, ela teria surgido em conjunto com a Umbanda, como resultado da divisão da Macumba. Enquanto a Umbanda teria passado pelo processo de adaptação e inserção social, a Quimbanda teria mantido-se fiel à Macumba como prática insurgente. Capone (2004) destaca que ambas as religiões vivem em simbiose, se diferenciando mais em sua sistematização do que necessariamente de forma ritual. Luz e Lapassade (1972) defendem a mesma posição da autora em relação à divisão antagonista entre Umbanda e Quimbanda. Os Exus e Pomba-Giras são os símbolos principais da Quimbanda, embora se mantenha o culto a outras entidades e a Orixás. De acordo com os autores, a Quimbanda também se divide em 7 linhas, sendo essas: linhas das almas, do cemitério, malei, nagô, mossorubi, caboclos quimbandeiros e linha mista.

versus rebeldia, a Quimbanda sendo contracultura e libertadora e a Umbanda, a irmã bem-comportada.

Nogueira (2020) argumenta que parte das divergências sobre a origem da Umbanda está ligada ao suposto mito de fundação de Zélio de Moraes¹²⁹. Na concepção de Oliveira (2007 apud NOGUEIRA,2020), o mito de Zélio não estaria diretamente ligado ao nascimento da prática, que seria derivada das Macumbas, mas sim com o momento em que ela se estabelece como religião¹³⁰. Seria esse o momento oficial de separação entre Macumba e Umbanda. Diana Brown (1985) também entende a anunciação do Caboclo das 7 Encruzilhadas como possível início da Umbanda. Para a autora, a religião surgiu em meados de 1920 como um movimento de kardecistas de classe média, que procurava fundir o Espiritismo às tradições afro-brasileiras.

A simbologia nacionalista da Umbanda é amplamente endossada pelos modernistas e intelectuais dos meados dos 1900, sendo usada no processo de legitimação da religião (MORAIS,2019). Com crescente interesse das classes médias na Umbanda, criou-se a necessidade de montar uma identidade afastada da África, que se encaixasse no mundo moderno do século XX e pudesse fugir das acusações de feitiçaria. O Espiritismo aparece como uma das alternativas a esse apagamento da matriz africana (MALANDRINO,2010). O projeto de Umbanda embranquecida que estava em curso, segundo Júnior (2004), viu no mito de fundação de Zélio uma possibilidade de justificação para a higienização da religião, afastando-se do mundo primitivo africano.

Segundo Morais (2019), no fim da Primeira República a busca por legitimação da Umbanda se intensificou, dando origem à organização de entidades federativas umbandistas. A primeira delas, a Federação Espírita de Umbanda¹³¹, foi criada em 1939 na cidade do Rio de Janeiro. O grupo fundador da FEU, de acordo com Morais (2019), buscava intensificar o distanciamento entre a Umbanda e as práticas de matriz africana, estabelecendo a chamada Umbanda Branca. Para Malandrino (2010), esse movimento é um sinal claro de que a ideologia do embranquecimento ultrapassou a biologia e se infiltrou na cultura e religiosidade brasileira. Além disso, Oliveira (2015) indica a possibilidade de que o abrandamento da repressão do Espiritismo no Estado Novo pode ter sido um incentivo a mais para os umbandistas se aproximarem do Kardecismo.

¹²⁹ De acordo com relatos, Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975) teria sido o instrumento utilizado para estabelecer a Umbanda Branca em Niterói (RJ) em 1908, através da incorporação do Caboclo das 7 Encruzilhadas. Zélio, que fazia parte de uma família proeminente na região, foi um dos organizadores da FEU e fundador de várias casas de Umbanda na cidade do Rio de Janeiro.

¹³⁰ Embora Oliveira (2007) faça essa atribuição, o autor também faz críticas a narrativa de Zélio, apontando a existência de algumas incoerências e levantando dúvidas sobre seu protagonismo na fundação da religião (NOGUEIRA,2020).

¹³¹ No ano de 1947, a FEU muda de nome para União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB) (Nogueira,2020).

A FEU promoveu em 1941 o Primeiro Congresso de Umbanda, apontado por Isaia (1999 apud BAHIA e NOGUEIRA,2018) como uma tentativa de estabelecer uma doutrina única e verdadeira para a religião. No evento, foram apresentadas teses sobre a origem mítica da Umbanda, regras ritualísticas e filosóficas a serem seguidas pelos terreiros filiados, dentre outras coisas. Na tese de Diamantino Coelho Fernandes, os hindus teriam entrado em contato com os negros africanos em Lemúria¹³², onde teriam propagado a filosofia umbandista. Essa teria sido levada para África, após a queda do continente, e lá ela teria sido deturpada. Chegando ao Brasil, a religiosidade estava em condições de selvageria e só restabelece sua grandeza após a intervenção dos intelectuais do Espiritismo de Umbanda. Outra fala de destaque no congresso foi a de Martha Justina, que aponta uma evolução ritualística para a Umbanda, que sai do mundo exótico e bárbaro, abandonando as práticas africanas, a caminho da civilidade, a partir do contato com o cristianismo e com a criação da Lei de Umbanda (FERREIRA JUNIOR,2004; NOGUEIRA,2020).

Segundo Brown (1985) a desafricanização da Umbanda era um dos objetivos centrais do evento. Para Ortiz (1999), os discursos empregados nas conferências evidenciam a visão racista e hierarquizada presente no imaginário de vários dos intelectuais umbandistas da época. De acordo com o autor, essas teorias tentam reivindicar a legitimação da Umbanda alegando uma origem milenar, a civilidade e moralidade de seus membros e uma evolução supostamente científica. Lembrando que, nesse período, a repressão aos cultos afro-brasileiros continuava bastante forte. Assim, as ações da FEU estavam orientadas para o afastamento da África, em busca de alcançar a legitimação e a inserção social no mundo moderno (NEGRÃO,1996 apud MORAIS,2019).

Em um movimento contrário à FEU, algumas federações surgiram buscando estabelecer uma maior aproximação das práticas africanas. Um exemplo é a Confederação Espírita Umbandista (CEU)¹³³, fundada por Tancredo da Silva Pinto em 1949, também no Rio de Janeiro. Tata Tancredo¹³⁴ era líder e organizador do culto Omolokô¹³⁵, bastante presente na Zona da Mata mineira, Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo. Nas palavras de Silva (2018), o motivo que levou Tata Tancredo a liderar a criação da CEU, e posteriormente de outras instituições, foi a

¹³² Suposto continente perdido no mar, similar a história da civilização de Atlântida. Amplamente estudado por cientistas do século XIX, que o apontavam como possível berço da humanidade. Hoje o continente integra alguns mitos de origem ocultista, em especial nas ordens relacionadas a Madame Blavatsky.

¹³³ Mais tarde Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB) (BAHIA E NOGUEIRA,2018).

¹³⁴ Recebia também o nome de *Tata Ti Inkice e F lk tu Ol r f *. Foi popularmente conhecido pelo título de Papa negro da Umbanda (SILVA,2018).

¹³⁵ O Omolokô e apontado por vezes como um culto independente que d  base para a organiza o de algumas Umbandas, mas também pode vir a ser encarado como uma vertente da Umbanda mais africanizada ou mais próxima dos Candomblés (MORAIS,2019). De acordo com Silva (2018), a prática une influências do Candomblé de Caboclo, de Angola, da Cabula, da Umbanda, junto do culto aos Orixás, Voduns e Inkices (Mahambas).

orientação do orixá Xangô, que teria comunicado ao sambista¹³⁶ a necessidade de um órgão que protegesse os umbandistas. Além das federações, Tancredo da Silva Pinto foi autor e coautor de uma série de livros e periódicos sobre a prática, assim como também criou o primeiro curso sobre a língua iorubá no Rio de Janeiro. Seus esforços estavam na preservação da matriz africana na religião, estabelecendo seus marcos e resgatando conhecimentos perdidos ao longo dos anos.

Para Birman (1985 apud MORAIS,2019), a atuação e oposição das federações demarcava explicitamente as diferenças sociais e raciais de cada uma. Porém, seus papéis não poderiam ser definidos em total oposição, já que ambas as correntes buscavam sua legitimação através da dicotomia falso e verdadeiro (BIRMAN,1985 apud NOGUEIRA,2020). Conforme explicita Negrão (1996 apud MORAIS,2019), a identidade umbandista na República se construiu dividida em dois aspectos distintos, a urgência de firmar sua posição como religião e a disputa entre a preservação de suas origens e a integração na identidade nacional. Pela tentativa de se estabelecer como uma instituição reconhecida, a religião se fragmenta e passa a ocupar um lugar nublado entre as religiões de matriz africana, onde mantém a aproximação com o espiritismo e o catolicismo, a fim de se proteger das perseguições do racismo religioso, mas flutua entre a aceitação e recusa da África como seu berço.

Na visão de Malandrino (2010) o embranquecimento deve ser pensado em duas instâncias, como estratégia de sobrevivência adotada internamente pelos praticantes e como disputa de poder com a classe média branca e o Estado repressor. Nesse sentido, a Umbanda pode ser vista como uma forma de resistência cultural e religiosa. A autora frisa ainda que a questão da cosmopercepção Bantu de agregação poderia ter potencializado o processo de ressignificação cultural que dá origem a Umbanda. Não como uma degradação ou simplificação das tradições africanas, mas sim como um processo consciente de adaptação ao contexto histórico em busca de inserção social.

A Umbanda se forma então como uma religião sincrética, com influências de inúmeras tradições religiosas e mágicas, sendo transpassada pelo contexto histórico-social em que está inserida. As práticas afro-brasileiras se adaptaram e se construíram incessantemente, passando por operações de aproximação e exclusão, sínteses e paralelismos. É necessário ressaltar que essas adaptações não ocorreram de forma pacífica e igualitária. Esse fator destaca que, na compreensão do campo religioso brasileiro, se faz fundamental um olhar sobre as relações de poder e convívio social.

¹³⁶Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), teria nascido no município de Cantagalo, RJ. Foi um compositor, patriarca do Omoloko, idealizador da festa de Iemanjá no Ano Novo e criador da Confederação Espírita do Brasil, entre outras iniciativas. Sua obra musical mais conhecida é General da Banda, que louva Ogum. Tancredo foi também fundador da União das Escolas de Samba do Rio de Janeiro e via as escolas de samba como continuidades das culturas de terreiro.

Essa constante transformação das religiões de matriz africana pode ser ilustrada pelas metamorfoses do culto a Oxum. Desde a existência da diáspora, os orixás foram reinventados, sincretizados, embranquecidos e africanizados múltiplas vezes, dando origem a novas e variadas formas de culto. Essa mudança atingiu especialmente as *Yabás*¹³⁷. Isso é evidente nas características atribuídas a Oxum em alguns livros umbandistas e pontos cantados, onde a divindade está predominantemente associada às qualidades do feminino ocidental. Esse movimento de substituição do feminino africano pelo ocidental se mostra como um claro sinal da incorporação de ideias da branquitude na religião dos orixás, chamado por Augras (2018) de pasteurização e por Ferreira Junior (2004) de higienização.

No mundo ocidental a mulher é geralmente associada a sensibilidade, a fragilidade e a futilidade. Além desses traços, Reis (2018) aponta a ligação do feminino com o cuidado maternal e a beleza¹³⁸. Essas qualidades foram transportadas para a interpretação dos mitos da orixás difundidos no Brasil e na construção de seus perfis. A pluralidade das qualidades de Oxum é reduzida à beleza, amor, sensualidade¹³⁹ e maternidade. Seus feitos como guerreira, líder e defensora de seu povo são colocados em segundo plano, dando lugar ao imaginário criado da orixá como “Vênus Africana”.

Normalmente, suas representações visuais a apresentam como uma mulher magra, com seios firmes, cintura fina e quadris largos¹⁴⁰. Em algumas umbandas, é retratada como uma bela moça¹⁴¹ adornada com joias, que passa todo tempo se admirando em seu espelho. Como podemos notar no exemplo abaixo, as músicas cantadas em seu louvor tem palavras ligadas ao amor, juventude e beleza como constantes.

[...] Nuvem de poeira d'água
Que sai da cascata da deusa Oxum
Beleza pura, linda e cristalina
Essa deusa menina com o perfume da flor
Encanto doce da natureza,
Inspira riqueza, vaidade e amor [...] ¹⁴²

¹³⁷ Mães; senhoras; título atrelado as Orixás femininas e a sacerdotisas das religiões africanas e afro-brasileiras.

¹³⁸ Essa está condicionada ao padrão europeu estabelecido.

¹³⁹ A sensualidade, apesar de ser uma característica bastante presente nos mitos de Oxum, na Umbanda, passou a ser atrelada majoritariamente às Pombagiras. Esse fator estaria atrelado a santificação das Yabás no sincretismo com a Virgem Maria.

¹⁴⁰ Dentro dos padrões ocidentais de beleza. Nas representações africanas Oxum aparece frequentemente como uma mulher gorda e curvilínea, de seios fartos e quadris largos, sinal de sua fertilidade.

¹⁴¹ A jovialidade parece ser uma constante nas representações da umbanda.

¹⁴² Nuvem de Poeira D'água. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/umbanda/nuvem-de-poeira-dagua/>. Acesso em: 28/03/2024

É possível perceber também uma grande associação com ouro, joias e flores, motivada, de acordo com Hale (2001), pelo gosto da orixá por coisas bonitas. Para Azevedo (2010) Oxum seria uma orixá cheia de vontades e vaidades por esta ter sido muito mimada por seu pai Oxalá¹⁴³. Outra qualidade do feminino ocidental bastante vinculada à orixá na Umbanda é o sentimentalismo, manifestado a partir do choro dos médiuns incorporados e em cânticos dedicados a Oxum. Alguns umbandistas vão apontá-la como a mãe que soluciona problemas sentimentais¹⁴⁴. Lima (2012) relata que essa característica parece ser exclusiva da Umbanda, já que no Candomblé o orixá chorar não seria um evento normal, e caso ocorresse, seria um sinal ruim. Não parece haver também nenhum *itã* na área iorubá abordando essa propriedade de Oxum.

A disparidade na intensidade de certos atributos associados a Oxum entre os cultos de Candomblé e Umbanda, assim como entre essas práticas religiosas diaspóricas e o contexto original iorubá, comprova a influência histórica e cultural que cada grupo enfrentou em seu desenvolvimento. Este trabalho não tem a intenção de julgar a autenticidade de uma prática sobre a outra, pois a religiosidade afro-brasileira, como já discutido neste capítulo, é resultado de um processo dinâmico caracterizado por adaptações, resistências e transformações. O mesmo se aplica à construção do arquétipo contemporâneo da orixá, que está profundamente entrelaçado com todos esses movimentos. No próximo capítulo, iremos explorar em maior profundidade algumas dessas características presentes nos mitos iorubás e no imaginário popular sobre Oxum.

¹⁴³ No Brasil os Orixás foram organizados em uma família hierárquica onde Oxalá é o pai e Iemanjá é a mãe de todos (menos de Logun Edé que é filho de Oxum *Ipondá* e Oxóssi *Ibualamo-Erinlé*).

¹⁴⁴ Em alguns terreiros de Umbanda a Orixá é responsável pelo chakra cardíaco, regendo todos os sentimentos. Nos seus pontos riscados é bem comum ver desenhos de corações e outros símbolos relacionados.

CAPÍTULO 03

OS MÚLTIPLOS ASPECTOS DE OXUM

Com o intuito de compreender a construção do imaginário mítico em torno da figura de Oxum, visitaremos algumas discussões levantadas por autores como Kuyebi (2008), Sanford e Murphy (2001), Sàlámì (1990) e Olajubu (2003) sobre os perfis da orixá, na mitologia originária, e nas religiões de matriz africana do Brasil, apresentadas por Parizi (2020), Beniste (2020), Prandi (2001), Verger (1997). O intuito é realizar alguns apontamentos sobre as diferenças e similaridades entre os *itãs* africanos e afro-brasileiros, utilizando o método comparativo. Por meio da exposição desses mitos, *orins* e *orikis*, pretende-se destacar algumas das simbologias atribuídas a Oxum em ambos territórios e as possíveis razões para essas relações.

Nas Ciências Humanas o mito ocupa um lugar de grande importância para o estudo das sociedades, tendo diversos autores teorizado sobre suas funções e definições. Kuyebi (2008) aponta que os *itãs* podem existir para atender uma necessidade lógica, para explicar experiências e eventos do presente, assim como, para unir a comunidade sob os mesmos valores e significados. Dentro da corrente de pensamento do funcionalismo os mitos são vistos como histórias organizadoras das sociedades, responsáveis pela preservação da cultura e instituições de cada povo. Já no difusionismo, a atenção estaria nas similaridades entre os mitos de vários povos diferentes, resultados de contatos culturais.

No estruturalismo, o mito se estabelece como uma forma “primitiva” de entendimento do mundo ou universo, possuindo estruturas visíveis e invisíveis e o conhecimento contido nele é a-histórico. De acordo com a autora, os mitos se estabelecem nessa corrente como histórias da sociedade, suprindo dúvidas sobre as origens dos seres humanos ou de um grupo específico. O estruturalismo é embasado nas ideias de autores como Lévi-Strauss, Jung e Mircea Eliade. Para Lévi-Strauss (1975 apud KUYEBI,2008), o mito se apresenta como o resultado dos esforços da construção dos sentidos para organizar o caos do mundo, sendo independente do contexto histórico e social do grupo que o criou. Na visão do autor, o mito se mantém significativo mesmo sendo transportado para outra cultura, pois o significado do mito está na mensagem que ele transmite. Eliade (1971 apud KUYEBI,2008) é anti histórico, e sua interpretação está baseada na estrutura, significado e significante. O mito seria então um conjunto de histórias baseado em símbolos

comuns a uma comunidade, de natureza sagrada e verdadeira. Kuyebi (2008) explica que, dentro da interpretação antropológica, o mito é percebido como algo baseado em eventos históricos, mas que contém também uma boa proporção de invenções ou adaptações. A autora destaca ainda que a natureza do mito pode variar de uma sociedade para a outra, podendo ter aspectos ligados à religião, política, entre outros. Na visão de Azorli (2016, 44), os mitos são “ecos ou testemunhos dos costumes e tradições das sociedades que permanecem preservados no relato mitológico” mesmo que de forma distorcida ou parcial.

Adédìran (1986) discute em seu artigo sobre os problemas enfrentados por pesquisadores que estudam sociedades ágrafas, pois estes dependem da memória preservada pela oralidade dos eventos históricos. Mesmo destacando o alto grau de falhas na memória humana, para o autor, os mitos passados geracionalmente não estariam reservados completamente à ficção. Utilizando personagens fantásticos e objetos do dia a dia, os iorubás foram capazes de criar narrativas que fizeram com que eventos passados fossem preservados na memória dos mais jovens. E mesmo que durante esse processo surjam variações e distorções, o conteúdo base não se perde por completo, mantendo ao menos parte do propósito histórico. Segundo Augras (2018), existe uma grande chance de além de distorções e adaptações terem ocorrido alguns criacionismos durante os registros feitos por viajantes e missionários, como teria acontecido com o mito em que Iemanjá é violentada pelo próprio filho¹⁴⁵.

Eader (1980) e Fadipe (1970) destacam que não existem registros escritos sobre a sociedade iorubá antes do século XVI, fazendo com que o único recurso possível além da arqueologia seja a tradição oral. Pois, sendo os iorubás uma sociedade ágrafa, e baseada na senioridade, a oralidade é o meio comum para a transmissão dos valores culturais e religiosos. Assim, pesquisadores tendem a recorrer aos mitos¹⁴⁶, aliados aos poucos registros documentais para montar a história de origem dos iorubás e os compreender eventos históricos que levaram ao surgimento de cidades e reinos locais.

Na concepção dos iorubás, as palavras têm força, são vivas, são transmissoras de *axé*¹⁴⁷. Além disso, são também vistas como *Igba Òrìsa*¹⁴⁸ podendo atrair ou afastar as potencialidades das divindades. Assim, dentro da religião, tanto em território iorubá e no diaspórico, o conhecimento é passado pela tradição oral, dos mais velhos aos mais novos, durante os ritos iniciáticos e ao longo

¹⁴⁵ De acordo com a autora, quando Verger publica esse mito no Brasil, nenhum membro das casas de santo pareceu conhecê-lo, embora tenha sido absorvido na prática religiosa brasileira posteriormente.

¹⁴⁶ Vários mitos iorubás vão além do aspecto religioso, incorporando elementos políticos e sociais. Muitos desses mitos ainda são utilizados para manter linhagens no poder. Assim, eles oferecem informações valiosas para a compreensão da história iorubá pré-colonial.

¹⁴⁷ Força vital.

¹⁴⁸ Assentamento sagrado para “fixar” /firmar Orixá. Babalorixá Sidnei Nogueira, 2022.

da vida do praticante. Esse conhecimento pode estar no formato de *oriki*, *orin*, *àdùrà*¹⁴⁹, *ofô*¹⁵⁰, *itã*. Esses “textos”, são base para ritos, ebós e diversas outras práticas e podem eventualmente aparecer acompanhados de tambores e danças. Como exemplo podemos citar o Festival Anual de Oxum em *Osogbo*, que tem como fundamento o mito que narra o nascimento da cidade no local orientado por Oxum¹⁵¹. De acordo com Olupona (1993), cada orixá tem seu tipo de poesia oral, ritos e simbologia evocada em algum dos formatos citados, embora o considerado mais importante seja o *Ese Ifá*¹⁵².

Outra questão fundamental para compreender a importância dos *itãs* nos cultos de matriz iorubá está na própria concepção de tempo. Como diz Prandi (2001, 52) “Para os iorubás, nada é novidade, tudo que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento é a chave para o sistema oracular.” Sendo assim, tudo seria como uma retomada do passado, existindo ao mesmo tempo presente, passado e futuro. Na percepção iorubá o tempo seria então uma “composição de eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente”, dessa forma o passado está “intimamente ligado ao presente, do qual é parte, enquanto o futuro nada mais é que a continuação daquilo que já começou a acontecer” (PRANDI, 2001, 48). O tempo se mostra não linear, mas cíclico.

Para os iorubás os acontecimentos do passado estão vivos nos mitos. Essas histórias narradas se constituem portanto como elo entre os mais velhos e os mais novos, entre os vivos e os mortos, assim como, entre o Brasil e a África Iorubá. Os eventos representados na mitologia iorubana servem também como base para a construção das religiosidades de matriz africana no território diaspórico, pois por não possuírem um código escrito, como as religiões abraâmicas, as fundamentações para ritos e comportamentos são baseadas nas histórias vividas pelos orixás nos tempos imemoriais. Assim, essas simbologias presentes nos mitos, *orikis* e etc serão empregadas no cotidiano religioso afro-brasileiro, dando sentido a certas organizações e práticas.

¹⁴⁹ Rezas.

¹⁵⁰ Encantamentos ou “palavras mágicas”.

¹⁵¹ De acordo com Kuyebi (2008) esse mito tem três diferentes versões, no primeiro, *Olarooye* (príncipe de *Ijexá*) e o caçador *Olutimehin* durante uma migração encontraram com Oxum após acidentalmente quebrarem seus potes de tintura, então a Orixá os guia a um lugar onde poderiam estabelecer-se com seu povo sob a segurança dela. Na segunda versão, Oxum teria saído de *Ile-Ifé* para liderar *Osogbo*, e no terceiro, *Olarooye*, que teria se instalado próximo ao rio Oxum, em agradecimento a abundância de água do local, deu início a adoração à Orixá, que firmou um acordo com o príncipe através de um peixe mensageiro, onde sinalizou que protegeria a cidade. Há ainda uma variação deste último mito encontrado em alguns outros autores que fala sobre a filha de *Olarooye*, que tinha se afogado no rio Oxum e retorna um dia depois dizendo ter sido acolhida pela divindade do rio, assim, em agradecimento, *Olarooye* deu início ao culto de Oxum em *Osogbo*.

¹⁵² Conjunto de versos de Ifá; Também pode ser chamado de *Odu* e *itã*.

3.1. Oxum *Abijawara*¹⁵³ – a mãe-guardiã dos iorubás

Embora seja descrita como uma orixá nacional, os mitos de Oxum na área iorubá estão majoritariamente ligados às regiões de *Ijexá*, *Osogbo*, *Ipetu*, *Ede*, *Ipondá*, *Ijebu*, *Ifé* e *Ijimu*, no Estado de Oxum, *Ibadan*, *Oyo*, no Estado de *Oyó*, *Igede* no Estado de *Ekiti* e *Abeokuta*¹⁵⁴, no Estado de Ogun. Os mitos que narram os primeiros encontros entre Oxum e seres humanos, de acordo com Murphy e Sanford (2001), se passam em *Osogbo*. É lá também que se encontra o principal bosque sagrado de Oxum e onde ocorre o maior e mais famoso festival anual em honra à orixá. Nessas regiões Oxum assume características políticas, sendo responsável não só pela escolha do *obá*¹⁵⁵ mas também pela manutenção de sua regência. Suas sacerdotas mais velhas são quem transmitem a mensagem de que Oxum teria consentido o desenrolar daquele governo. Olupona (2001) expõe que durante o Festival Anual de *Osogbo*, o *obá* tem participação crucial nas festividades¹⁵⁶, e também é parte do séquito a ser celebrado, fazendo com que o evento seja também uma forma de enaltecer o *obá*. Kuyebi (2008, 49) conta que para os iorubás os reis são como “semideuses em sua natureza e autoridade”, e teriam uma forte ligação com os orixás já em vida. Em razão disso, *Osogbo* e nos territórios sob o domínio de Oxum, todos os *obás* reconhecem e se submetem ao poder da orixá, dividindo o trono de liderança com ela. Como pode ser visto no poema abaixo

A que está sempre fluindo, por favor venha, o caminho está livre! A *Obá* de *Ijùmù*¹⁵⁷, a beleza está em público; A velha¹⁵⁸ de *Òròkì* que ocupa a floresta; É de dentro da cabaça que ela luta contra as pessoas; A robusta *Obá* é da casa de *Ijùmù*, que é amplamente conhecida em todo território; [...] Oxum entrou na cidade com esplendor, como uma *Obá* muito respeitada; Você entrou na cidade com toda realeza; Você aprecia o esplendor deliberadamente; Todos os dias você se veste com roupas diferentes; [...] É dentro do rio que você mora; Você é quem tem a pele mais lisa; [...] Você com marcas do rio, *Ìyálóde* Oxum! Você que apesar de ser mulher é tão resistente como tronco de uma árvore; [...] Aquela que furtivamente cerca a cidade! Não passe pela minha casa! [...] Você é rica; Quem tem dinheiro não tem *Yèyé*; Mas eu sou rico e tenho *Yèyé*! Eu tenho Oxum *Òjèébùnmi*, a salvadora sagrada; *Òkódùnkódòdò*, a mãe que nutre (amamenta); [...] Oore *Yèyé* oo! (3x); [...] Os assuntos de *Yèyé* são delicados; [...] *Osogbo*! Eu saúdo você! Dona

¹⁵³Forte guerreira.

¹⁵⁴Cidade principal do culto à Iemanjá.

¹⁵⁵*Obá* é um dos títulos dados a governantes das cidades iorubás.

¹⁵⁶Em razão do mito de fundação de *Osogbo* já relatado que envolve o príncipe *Larooye* e a orixá.

¹⁵⁷Outra forma de escrita para a cidade de *Ijimu*;

¹⁵⁸Aqui a conotação seria destacar a senioridade de Oxum.

do município, abra caminho para mim por favor; A dona de uma casa sólida¹⁵⁹.
(BADEJO,1998, 4-6)

De acordo com Murphy e Sanford (2001), nos arredores de *Osogbo* Oxum desempenha a função de guardiã, como podemos observar no *oriki* apresentado por Pierre Verger (1959 apud Murphy e Sanford, 2001, 6) “Dona da faca, refugio-me ao seu lado”¹⁶⁰. Kuyebi (2008) menciona a existência de diversas guerras entre etnias no século XIX. Na crença local, Oxum auxiliou *Osogbo* a vencer vários desses conflitos. Durante uma invasão *fulani* na cidade de *Osogbo* Oxum teria se disfarçado de mercadora na estrada, vendendo vegetais aos guerreiros, que ao comerem se sentiram enfraquecidos e não conseguiram mais lutar¹⁶¹. Além da intervenção durante os ataques *fulani*, Oxum também teria auxiliado *Osogbo* durante as invasões Daomeanas. A autora relata que a cidade ganhou fama de ter grandes guerreiros graças a orixá. Abimbola (2001, 151) faz um relato similar sobre Oxum *Apará/Opará*¹⁶² que teria libertado o povo de *Ìdó* quando foram capturados para serem escravizados, os levando de volta para casa. Por esse feito, Oxum passou a ser celebrada pelo *orin*: “*Yemesé* de *Ìdó* aniquilou a guerra; Oxum *Apará* aniquilou a guerra hoje; Ela aniquilou a guerra”¹⁶³.

Outras cidades tuteladas por Oxum louvam igualmente as qualidades da orixá como *Abijawara*, porém, como relatam Murphy e Sanford (2001), ela também é vista como uma divindade pacificadora e diplomata, por isso seria vista constantemente carregando em uma mão um leque¹⁶⁴ e um cutelo/espada de latão na outra. Nessa qualidade conciliadora, Oxum é invocada para manter a paz entre os homens, como demonstra Sàlámi (1991, 215 e 216)

[...] Oxum, nos proteja para que não haja problemas entre nós, teus filhos; Para que sempre haja paz em nosso lar. Que nossos objetivos não se voltem contra nós. Dá-nos axé! A quem estiver doente, dá saúde! Que as leis do homem não sejam infringidas por nós. Que não haja problemas em nossa família.

¹⁵⁹ Tradução Nossa; “*The ever-flowing, please come along, the way is clear! The Obá of Ijùmù, the beauty is out in public; The aged from Oróki who occupies the forest; It is from inside the calabash that she fights people; The very robust Obá is from the very house of Ijumù, who is known widely throughout the territory; [...] Ósun entered the city with splendor, like an Obá who is very highly regarded; Every day you put on different clothes; [...] It is inside the river that you reside; You who has the smoothest skin; [...] You with river marks, Íyálóde Ósun! You who despite being a woman is as though, As the rod (trunk) of a tree; [...] The one that stealthfully surrounds the town! Do not pass by my house! [...] You have the money; The one who has money dos not have Yèyè; But I have money and i have Yèyè! I have Ósun Ojèèbunmi, Ajínígbáade mímo; Okoduncododò, the nursing mother; [...] Oore Yèyè oo! (3x); [...] The affairs of Yèyè, they are delicate; [...] Osogbo! I salute you! Owner of the township, make way for me please; The owner of a solid house.*”

¹⁶⁰ Tradução nossa; “*Owner of the knife, I take refuge by your side*”

¹⁶¹ Há versões desse mito que relatam que o exército inimigo tenha sido morto envenenado por Oxum.

¹⁶² Também chamada de *Yemesé*;

¹⁶³ Tradução nossa; “*Yemesé of Ìdó annihilated war; Osun Àpara annihilated war today; She annihilated war.*”

¹⁶⁴ Demonstrando uma qualidade fria/fresca.

A guarita de Oxum se estende para além da guerra, a orixá é invocada também para proteger seus fiéis de outras adversidades. Na área iorubá o mesmo orixá será invocado para solucionar todos os problemas do fiel. Por tomar essa característica multidimensional, eventualmente Oxum é chamada de *Oluwó*¹⁶⁵. Badejo (2001, 136 e 137) apresenta um *orin* de Oxum usado para superar a maldade e o inimigo.

Coloque-me no topo, deixe-me superar a maldade! Coloque-me no topo, deixe-me superar a maldade! Oxum, Coloque-me no topo, deixe-me superar a maldade! [...] Meu inimigo está chegando, me ajude a atirar pedras nele! [...] Oxum *Osogbo*¹⁶⁶, meu inimigo está chegando, me ajude a jogar pedras nele! Oxum *Osogbo*, me ajude a realizar o meu (sucesso pleno)! [...].¹⁶⁷

Em um *àdùrà* traduzido por Sàlámí (1990, 217 e 218), Oxum é chamada para afastar a morte e as doenças

Terra, eu te chamo! Oxum, eu te chamo! Viemos fazer tua festa, para que não haja morte repentina entre nós, para que não haja doenças entre nós, para que não provemos a fúria da água. Mantenha-nos calmos, oh Oxum! Assim será, não deixará de ser assim. Porque tudo o que Ifá diz, acontecerá. Porque tudo que Orunmilá diz, acontecerá. Tudo o que dissemos hoje, assim será! Para não deixar de ser assim. Todas as árvores tocadas pela mão de *lègbède* produzem som. orixá não recusa a oferta de *obi*¹⁶⁸. Xangô não recusa a oferta de *orogbo*¹⁶⁹. Obatalá não recusa a oferta de *sésééfun*¹⁷⁰. Oxum, não deixe de ouvir nossas súplicas hoje! Oh, Oxum *Opàrà*, Oxum *Ade-oko*, *Yèyè Ipòndà*, que todas as rezas feitas pelos iniciados, tenham axé!

Outras motivações comuns para a invocação de Oxum é a proteção contra ataques espirituais, contra as *Ajés*¹⁷¹, contra os *Ajoguns* e contra a ira de outras divindades. De acordo com

¹⁶⁵ Murphy e Sanford (2001) traduzem *Oluwó* como “my lord” (meu senhor), indicando que para alguns fiéis, ela seria equivalente a *Olorum*; *Olupona* (2001) também faz referência a esse tratamento em uma das invocações citadas no capítulo “*Òrìsà Òsun*”: “*Aládékojú, my Olódùmarè (supreme Goddess) . Who turns a bad destiny (ori) into a good one [...]*”

¹⁶⁶ Com alguma frequência o nome de Oxum vem acompanhado do nome da cidade de *Osogbo*. A tradução para *Osogbo* vem da contração “*Òsún gbo*”, que significa “*Òsún* encontra-se em estado de maturidade, suas águas sempre serão abundantes”. A frase teria sido proferida por *Olarooye/Larô*, o príncipe fundador de *Osogbo* após firmar acordo com Oxum. Ao que consta, diversas cidades na região ganham seus nomes vindos de um atributo ou caminho da orixá retratados nos versos do jogo divinatório *Eèrindínlógún*.

¹⁶⁷ Tradução Nossa; “*Put me on top, let me rise above wickedness! Put me on top, let me rise above wickedness! [...]* *Òsun, put me on top, let me rise above wickedness! [...]*; *My enemy is coming, help me to hurl stones at him/her! [...]*; *Òsun Ósogbo, my enemy is coming, help me to hurl stones at him/her!*; *Òsun Ósogbo, help me accomplish mine (successful living)! [...]*”.

¹⁶⁸ Também conhecido como noz-de-cola; usado tanto em rituais como para oferendas e jogos divinatórios.

¹⁶⁹ É uma semente utilizada em vários rituais de matriz iorubá. É geralmente usado para os orixás *Xangô*, *Ossain* e *Orunmilá*.

¹⁷⁰ Fio de contas da cor branca usado por devotos e devotas de *Oxalá* e outros orixás *funfun*.

¹⁷¹ Na maioria das traduções do iorubá para o inglês as *Ajé/Íyámi* são referenciadas como bruxas, o que pode reduzir a potencialidade desses seres mágicos. Assim, optamos por manter os termos originais.

Ogungbile (2001), por ser uma divindade de natureza fria e gentil, a orixá tem poderes calmantes que podem ser usados para impedir ou amenizar manifestações da ira de Olódùmaré e de outros orixás. Um verso do *Odu Ìrosùn* de Ifá diz “Quem é capaz de resgatar alguém dos *Ajogun*? É Oxum, a grande rainha de *Èfòn* que é capaz de resgatar alguém dos *Ajogun*¹⁷²”. Esse trecho, demonstra a confiança na força da orixá que é capaz de desafiar até mesmo *Ikú*¹⁷³, um dos mais temidos *Ajogun*.

No caso das *Ajé*, Oxum é evocada porque ser a líder¹⁷⁴ desse grupo. As *Ajé*, também conhecidas como *Ìyàmi*, são as mães ancestrais dos iorubás. Foram enviadas ao mundo para representar a ancestralidade feminina e a potência mágica das mulheres. Por serem feiticeiras, são bastante temidas e respeitadas. Embora o culto seja restrito a algumas sociedades secretas como a *Gèlèdè*¹⁷⁵, as oferendas são feitas por todos, a fim de que elas não se voltem contra os seres humanos. Em um *oriki* apresentado por Verger (1965 apud MAKINDE, 2004, 8) as *Ìyàmi* são descritas como muito violentas com aqueles que não reconhecem seu poder.

Isso foi adivinhado para *Iyami Osorongá*; Que estava vindo do céu para a terra; Elas disseram que quem se recusasse a reconhecê-las, Elas o afligirão; Elas tirarão seus intestinos; Elas comerão seus olhos; Elas beberão seu sangue; E ninguém ouvirá um som¹⁷⁶.

Uma das principais alusões à Oxum como *Ajé* está em um dos versos de Ifá que conta sobre a primeira vinda de seres espirituais¹⁷⁷ do *orun* para o *ayê*. O texto citado por Abiodun (2001, 16-18) relata que, após uma divinação, Olódùmaré envia à terra dezesseis *odùs* masculinos e uma mulher, totalizando assim dezessete. A missão era organizar a terra. Assim, eles foram aos poucos criando bosques para cada um deles morar, porém

[...] eles não fizeram nenhuma provisão para Oxum, também conhecida como *Sèègèsi*, a proeminente trançadora de cabelos com pente de contas de coral¹⁷⁸. Então ela decidiu

¹⁷² Tradução nossa; “*Who is capable of rescuing somebody from the Ajogun? It is Osun, the great Èfòn king que is capable of rescuing somebody from the Ajogun*” (MURPHY AND SANFORD, 2001, 199)

¹⁷³ Morte; os outros *Ajogun* são *Àrùn* (doença), *Òfó* (avareza), *Égbà* (ócio), *Òràn* (problemas), *Épè* (maldição), *Èwòn* (prisão) e *Èse* (aflição). (JAGUN, 2015)

¹⁷⁴ Existem muitos mitos que relatam Oxum como líder das *Ajé*, porém existem alguns outros onde temos outras lideranças; Independentemente da versão, Oxum sempre está ligada a elas, seja como líder ou como membro do grupo.

¹⁷⁵ Grupo de pessoas devotas das *Ìyàmi*; o culto se estende por toda área iorubá e em alguns poucos territórios na diáspora.

¹⁷⁶ Tradução nossa; “*It was divined for Iyami Osorongá Who were coming from heaven to earth They said whoever refused to acknowledge them, They will afflict him They will take his intestines They will eat his eyes They will drink his blood And no one will hear a sound.*”

¹⁷⁷ Ou *Odus*, dependendo da versão.

¹⁷⁸ Sob o título de *Sèègèsi*, Oxum é relatada como senhora do pente de contas de coral e dos penteados; esse epíteto faz alusão ao poder de Oxum sob a cabeça (*ori*) e sob o destino. Assim, Oxum seria a única Orixá capaz de mudar o destino ou um *ori* ruim. O penteado tradicional de Oxum em terras iorubás é o *Agogo*, uma sequência de tranças que imita a

esperar para ver, como eles executariam sua missão com sucesso; Oxum sentou-se em silêncio e os observou¹⁷⁹. [...]

Os *odùs* decidiram deixar Oxum fora de seus feitos, que se manteve em silêncio. Então ela teria dado seguimento ao seu trabalho original de fazer penteados. Mas, o que os *odùs* não sabiam é que Oxum era uma *Ajé*.

(E) quando eles vieram do *orun*, Olorum escolheu todas as coisas boas; Ele também escolheu sua guardiã, e esta era uma mulher (Oxum). Todas as mulheres são *Ajé*. E por todos os *Odùs* terem deixado Oxum de fora, nada que eles fizeram teve sucesso¹⁸⁰.

Vendo que todos os seus feitos foram mal sucedidos, os *odùs* consultaram uns aos outros para descobrir qual era o problema, mas não conseguiram, e uma grande crise se instaurou na terra. Eles foram até Oxum, mas não confiaram nela, então decidiram voltar ao *orun* e consultar Olódùmarè. Ele aponta que sem a décima sétima, eles sempre irão falhar.

Eles então retornaram a Oxum, e dirigiram-se a ela: Mãe, a preeminente trançadora de cabelos com pente de contas de coral. Nós fomos ao Criador; E foi lá que descobrimos que todos os *Odù* são derivados de você (Oxum). E que nosso sofrimento continuaria, se não conhecêssemos e obedecêssemos a você (Oxum.)¹⁸¹.

Assim passaram a tentar agradecer Oxum, mas ela não quis ir com eles, então ela diz que o bebê que ela esperava poderia ir com eles, se nascesse menino. Assim os *odù* se colocaram em prece para garantir que o bebê fosse menino, e assim nasceu *Òse-Túrá* (Exu). Esse verso, em suas infinitas versões¹⁸², demonstra que sem Oxum nada pode ser feito, pois ela é guardiã de todas as coisas boas¹⁸³ (água, saúde, crianças, riqueza, amor, comida). Ele também sugere que Oxum foi a primeira *Ajé* a chegar ao *ayé*¹⁸⁴, o que pode explicar por que ela se tornou a líder do grupo. Para

barbatana de um peixe.

¹⁷⁹ Tradução nossa; “*But they made no provision for Òsun, Also known as “Sèègési, the preeminent hair-plaiter with the coral-beaded comb.” So, she decided to wait and see . Howthey would carry out their mission successfully; Òsun sat quietly and watched them.*

¹⁸⁰ Tradução nossa; “*When they were coming from heaven, God chose all good things; He also chose their keeper; And this was a woman. All women are Àjé. And because all other Odù left Òsun out, Nothing they did was successful.*”

¹⁸¹ Tradução nossa; “*They then returned to Òsun, And addressed her; “Mother, the preeminent hair-plaiter with the coral-beaded comb. We have been to the Creator And it was there we discovered that all Odù were derived from you [Ósun], And that our suffering would continue If we failed to recognize and obey you [Ósun].”*

¹⁸² Esse *itã* é contado em muitas versões diferentes, grande parte relatando que Oxum teria retirado a fertilidade/água da terra como vingança por ter sido deixada de lado.

¹⁸³ E da sociedade. (MAKINDE, 2004)

¹⁸⁴ Se tornando *Íyámi Àkókó* (mãe ancestral suprema); Oyewùmí (2016) estabelece que as divindades/odus que vem para terra com Oxum são suas crianças, e por isso, o verso traz a ideia de que devem obedecer e respeitar a orixá.

Santos (2012), essa relação está ligada a representação de Oxum como peixe-mítico¹⁸⁵ e como pássaro¹⁸⁶, onde suas penas/escamas representam a infinidade de seus filhos¹⁸⁷. Um *oriki* apresentado por Abiodun (2001) supõe que essa liderança esteja conectada aos poderes mágicos/curativos de Oxum.

Ela é a sabedoria da floresta; Ela é a sabedoria do rio; Onde o médico faltou ela cura com água doce; Onde a medicina é impotente; Ela cura com água fria¹⁸⁸.

3.2. *Omi tútù*¹⁸⁹ - Cura e fertilidade pelas águas

Oxum é conhecida como *Olómi Eró*¹⁹⁰, por curar usando água fresca¹⁹¹. Seus fiéis coletam água do rio e se banham durante os Festivais com fins medicinais, assim como seus sacerdotes que utilizam para compor rituais e banhos. Apesar de sua água curar qualquer doença, o principal motivo pelo qual é procurada é para curar a infertilidade e evitar a mortalidade infantil. A maternidade é um evento muito importante para os iorubás, pois é a partir dele que é garantido a continuidade da humanidade. Akínrúli (2011, 1) cita a existência de *orikis* que evidenciam a importância dada às mães, como por exemplo, “Seria melhor deixarmos de cultuar orixás, para cultuar as nossas mães”. Makinde (2004, 165) também aborda a importância das mães, a partir do *oriki*

Mãe é um precioso ouro; Que não pode ser comprado com dinheiro; Ela me carrega em seu ventre por nove meses; Ela me nutre por três anos; Mãe é um precioso ouro; Que não pode ser comprado com dinheiro¹⁹²;

¹⁸⁵ Que sela o acordo com Laro (*Larooye*) para o surgimento de *Osogbo*.

¹⁸⁶ Existem alguns mitos onde Oxum tomaria forma de pavão, abutre e pomba; A transformação em pássaro é característica central das *Ajé*; As *Ìyámí* também são conhecidas como *Eleyé* ou “senhoras dos pássaros”;

¹⁸⁷ A pena *Ekodidé* é um grande símbolo de Oxum, utilizada por sacerdotes e em ritos de iniciação; Oxum teria criado as penas a partir do sangue menstrual.

¹⁸⁸ Tradução nossa; “*She is the wisdom of the forest, She is the wisdom of the river, Where the doctor failed, She cures with fresh water. Where medicine is impotent, She cures with cool water.*” (BEIER, 1970 apud MURPHY; SANFORD, 2001, 25)

¹⁸⁹ Água fresca;

¹⁹⁰ “Aquele que cura pela água” (Parizi, 2020)

¹⁹¹ Olupona (2001) relata que em diversos mitos, Oxum tem rivalidade com curandeiros que utilizam ervas medicinais (*oloogun*) para o mal; A orixá também teria problemas com Ossain, o dono das folhas medicinais. Desta forma, Oxum não usa nenhuma planta em seus preparos mágicos de cura. Esse conflito não chega no Brasil, pois no Candomblé Oxum e Ossain são aliados na confecção dos banhos ritualísticos.

¹⁹² Tradução nossa; “*Mother is a precious gold That cannot be purchased with money She carried me in her womb for nine months She nursed me for three years Mother is a precious gold That cannot be purchased with money.*”

Esse pensamento faz com que muitas mulheres sonhem com a maternidade, dando a Oxum uma posição de destaque entre as divindades iorubás. Como pode ser visto abaixo, a súplica por filhos está frequentemente presente nos *àdúràs*, *orins* e *orikis* destinados a orixá.

[...] A graciosa mãe dos muitos filhos de *Ijèsà*. Ela pediu que eu ficasse. Ficarei. Ficarei para receber casamento. Ficarei. Ficarei para receber prosperidade. Mãe Oxum, conceda-me fertilidade. Graciosa mãe, traga a fertilidade ao meu encontro. Filho das águas jamais poderá permanecer estéril. Traga a fertilidade ao meu encontro. [...] (SÀLÁMÍ,1990, 236)

A fertilidade é um atributo dado a Oxum em diferentes mitos, cada um apresentando uma justificativa para essa associação. Um *itã* conta que a orixá teria ganhado o poder sob a fecundidade após fazer um *ebó*, pela indicação de Ifá, para que ela, que era infértil, tivesse filhos. E essa concessão teria sido estendida para todas as outras mulheres inférteis do território iorubá, trazendo grande alegria para o *ayé*. Santos (2012) aponta que a gestação pertence a Oxum pela ligação desta com a água, estendendo a fertilidade para além da questão humana. Ela teria sido escolhida por Olódumaré como patrona da gravidez no período da criação, ficando responsável por toda criança que nascesse na terra. Além de prover fecundação, Oxum também é incumbida de evitar abortos, do bom parto e do desenvolvimento da criança até certa idade. Oxum recebe os títulos de *Olùtójú awon omo* e *Àlàwòyè omo*, que significam “Aquele que vela por todas as crianças” e “Aquele que cura as crianças”.

Os iorubás acreditam que todos os seres humanos chegam ao mundo através do útero de Oxum, pois, após moldá-los, Obatalá os coloca em seu ventre (KUYEBI,2008). Dessa maneira a orixá se torna senhora da vida, a grande mãe dos iorubás. Essa posição fica clara em suas saudações pelo uso da palavra *Yèyé* que pode ser traduzido como mamãe. Akínrúlí (2011) explica que *yèyé* vem do verbo *yé*, que significa “chocar”. De forma literal, *Yèyé* seria então “aquele que choca como uma galinha¹⁹³”. Essa expressão representa o ato de dar a luz. Oxum é então a potência materna fundadora e mantenedora da sociedade e linhagem nagô.

Há muitas referências de Oxum sendo mãe de outros orixás, como Logun Edé, os gêmeos Ibeji e Exu. Porém o número de filhos da orixá seria gigantesco, pois assim como Iemanjá é lembrada no Brasil como a mãe cujo os filhos são peixes, em relação ao grande número de filhos

¹⁹³ Relação com a posição representativa do parto como uma mulher ajoelhada (*Ikúnlè-Abiyamo*). (AKIRUNLI,2011,10)

que teria, Oxum também é referenciada como mãe dos peixes e pássaros¹⁹⁴. Para os iorubás, as escamas de seu corpo como peixe-mítico¹⁹⁵ representam o número de filhos da orixá¹⁹⁶. Abimbola (2001) relata em uma narrativa da cidade de Òró, Oxum teria tido tantos filhos que não havia espaço para ela se sentar dentro da própria casa e por isso ela sempre seria encontrada de pé.

Apesar de todas as atribuições maternas colocarem Oxum na figura de uma boa mãe, carinhosa e generosa, a orixá também carrega outras características maternas menos convencionais na visão do ocidente. A maternidade de Oxum é constantemente confundida com o conceito ocidental/cristão, onde Maria representa a mãe suprema, pura, que abdica de si, submissa, obediente. Não há em Maria nenhuma qualidade “negativa”. Porém, em Oxum, vemos outros atributos que fogem a figura materna de Maria. A orixá não perde sua individualidade ao se tornar mãe, continuando a exercer todas as suas outras funções.

Quando falamos de mãe iorubás, a imagem de Maria também não se encaixa. Na cosmopercepção iorubá, assim como Ajé, as mães têm o poder de nutrir mas também matam, como fica evidente no *oriki* “A mãe, dona dos grandes seios igual pote; Com muitos pelos pubianos; A dona da vagina que sufoca igual inhame seco na garganta¹⁹⁷”. A fúria potencial da mãe, deve ser aplacada e amenizada, e ela deve ser tratada com respeito e temor. No caso de Oxum, o equilíbrio entre a vida e a morte está associado à natureza das águas, que podem ser calmas e férteis, mas podem da mesma forma ser turvas e violentas. Como descreve Badejo (2001,130), Oxum é aquela que “armazena/guarda crianças e espadas” dentro de si, podendo usar energias construtivas ou negativas igualmente.

3.3. O ouro¹⁹⁸ de Oxum

Santos (2012) defende que na visão iorubá a gestação e os filhos são consideradas como sinônimo de riqueza e abundância. Essa relação fica bem clara no verso “ter filhos é como ter uma

¹⁹⁴ Por ser Ìyámí.

¹⁹⁵ Entre os iorubás Oxum é representada com frequência como uma mulher meio peixe (*Oluweri* - espírito das águas; similar ao conceito de sereia);

¹⁹⁶ Esse grande número corresponderia a tanto filhos biológicos como filhos religiosos.

¹⁹⁷ Tradução nossa; “*The pot-breasted mother With much hair on her private part The owner of a vagina that suffocates like dry yam in the throat.*”. (MAKINDE,2004, 166)

¹⁹⁸ Em terras iorubás o metal mais importante no período pré-colonial era o latão, vastamente utilizado em peças artísticas assim como na confecção de joias e adereços. Desta forma, os paramentos de Oxum também eram deste material.

coleção de joias ou ouro¹⁹⁹” trazido por Bamgbose (1968 apud KUYEBI, 2008, 60). O ouro/latão/cobre são elementos corriqueiros quando se trata de textos sobre Oxum, possivelmente fazendo essa ligação entre a fertilidade e a riqueza da orixá. No *oriki* “[...] *Yèyè Ìpòndá* cuida do ouro, da beleza e das crianças”, apresentado por Parizi (2020, 120) podemos perceber com clareza essa aproximação.

Outras duas versões que explicam o poder de Oxum sobre o ouro (riqueza) são apresentadas por Prandi (2001). Na primeira delas, Oxum teria escolhido o ouro e os rios como suas atribuições quando Olorun decide distribuir “as riquezas do mundo”²⁰⁰. Na outra, Oxum era uma mulher pobre, que desejava ser rica. Em dado momento, Oxum vai à casa de Oxalá levar um *ebó*²⁰¹, mas foi impedida de entrar²⁰². Por essa razão, começou a falar mal de Oxalá para toda cidade. Assim, Oxalá foi aconselhado a dar a Oxum tudo o que ela quisesse, para parar de falar. Assim, Oxum se tornou dona de muitas riquezas²⁰³. Independente da forma que alcançou esse domínio, a orixá é sempre invocada quando seus fiéis pedem por dinheiro.

Orixá, orixá *Ojuna*²⁰⁴, se você me der filhos gritarei repetidamente “Graciosa mãe!” He, orixá da água, se você me der dinheiro, gritarei “oh, graciosa mãe!” Olorixá²⁰⁵ que estou louvando. Oh, graciosa mãe Oxum *Ojuna*. Mãe, esse grande orixá está indo pelo caminho da sorte. Graciosa orixá, irei com você. Minha deusa. (SÀLÁMÍ,1990, 248)

Uma característica atribuída a Oxum que também pode estar ligada à riqueza é seu domínio sobre as relações no mercado. O título de *Ìyálojá* significa “mãe do mercado”²⁰⁶ e se conecta a sua grande habilidade de negociação. Em uma invocação registrada por Olupona (2001), Oxum é descrita como uma grande mercadora e cozinheira²⁰⁷, também tendo grande conhecimento no

¹⁹⁹ Tradução nossa; “*Having a child is like having a collection of jewels, or precious gold*”

²⁰⁰ PRANDI, 2001, 580.

²⁰¹ Uma oferenda dada aos espíritos e divindades iorubás; Eventualmente é listado também como um ritual de limpeza comum nos candomblés e umbandas.

²⁰² Há uma outra versão do mito contada por Conceição Evaristo que conta que Oxum, uma pobre mercadora, cansada da injustiça de trabalhar muito e não ser rica como o rei, vai até Ifá tentar encontrar uma solução para seus problemas. Lá foi aconselhada a levar um presente para o rei. Chegando lá, acabou parando no portão e passou a reclamar gritando da injustiça que ela vivia. Da mesma forma que no mito de Prandi, o rei lhe deu ouro para que ficasse quieta. Assim, Oxum se tornou a dona do ouro e a voz das mulheres e injustiçados. (BENTO,2021)

²⁰³ Nenhum registro parecido com esse mito foi encontrado fora do Brasil.

²⁰⁴ Caminho de Oxum.

²⁰⁵ Outra forma de escrever/falar orixá.

²⁰⁶ Diversos autores vão atribuir a relação de Oxum ao mercado pelo fato dela ser mulher, pois acredita-se que, nas sociedades africanas, há uma divisão de trabalho por gênero entre mulheres/mercadoras e homens/agricultores. Segundo Oyewùmí (2021), quando estamos falando da sociedade iorubá pré-colonial não existem divisões de gênero. Essas funções eram determinadas principalmente pela linhagem familiar.

²⁰⁷ Em outra parte do texto aparecem referências ao cozimento de bolo de feijão e mingau como um outro artifício da orixá.

tingimento de tecidos²⁰⁸. De acordo com Olupona (2001), a noz-de-cola e a tinta índigo eram os principais produtos do comércio praticado em *Osogbo*, assim, a presença deles na invocação expõe o papel de Oxum na economia da cidade.

[...] quando minha mãe acorda, ela prepara comida para sua família; minha mãe então irá até a barraca de noz-de-cola, onde ela negociará com noz-de-cola. Ela também está levando seu milho para moer; Ao mesmo tempo ela também está tingindo roupas (*adire*) na lateral do caminho. Não há nada que minha mãe não possa fazer. Ela ainda mantém um estábulo para a criação de cavalos. [...] (Oxum) *Òsogbo* surge de longe, e a multidão do mercado enloquece de alegria; [...] Oxum que está na colina, acena para o vendedor de noz-de-cola no mercado para trazer noz-de-cola; *Ládékojú* está na ponte, e chama o vendedor de mel no mercado; Ela acena para o vendedor de vinho de palma para trazer seu vinho; o vinho de palma é vendido a preços exorbitantes; mas minha mãe não compra coisas acima do preço [...]²⁰⁹

3.4. A divinação e o nascimento do *Eérìndínlógún*²¹⁰

Como já mencionado anteriormente, Oxum é bastante conhecida por sua sabedoria. Em vários momentos ela é chamada de “mãe dos segredos²¹¹”, pois teria acesso a conhecimentos ancestrais e mágicos. Como pode ser visto no *oriki* destacado por Sàlàmi (1990, 220)

Oxum, graciosa mãe, plena sabedoria! Oxum graciosa mãe. Graciosa mãe, plena sabedoria. Que enfeita seus filhos com bronze. Que fica muito tempo no fundo das águas gerando riquezas. Que recolhe ao rio para cuidar das crianças. Que não enjoa de usar braceletes feitos de bronze. Que conhece os segredos dos cultos mas não revela que cava e cava areia e nela enterra dinheiro.

²⁰⁸ Sendo conhecida como *Alaro* (aquela que tinge); (OLAJUBU,2003)

²⁰⁹ Tradução nossa; “*When my mother wakes up, she prepares food for her household My mother will then proceed to the kolanut stall As she trades in kolanut, She is also carrying her corn to the mill to grind At the same time she is also dying clothes (adire) by the sideway There is no task my mother cannot do She even keeps a stable for rearing horses. [...] Osogbo oroki emerges from afar off, . And the crowd in the market went wild with joy [...] Osun who stands on the hill And beckons at the kolanut seller in the market to bring kolanut Ladekoju stands on the river bridge And calls the seller of honey in the market; She beckons at the palm wine seller to bring her wine; The palmwine sells at an exorbitant price; But my mother does not buy overpriced goods [...]*” (MURPHY AND SANFORD, 2001, 46 - 48)

²¹⁰ Jogo divinatório de 16 búzios conhecido no Brasil como *Mèrindilogun*.

²¹¹ Essa nomenclatura também está ligada a sua relação com as *Ajé*, onde Oxum é *Ìyá Àgbà* (líder);

Em múltiplos textos Oxum aparece ligada a Orunmilá, com quem teria sido casada²¹². A relação dos dois teria tido início após Oxum salvar Orunmilá de uma ataque canibal no *orun*, escondendo o orixá e enganando os canibais com carne de cabra. Depois deste evento, Abimbola (2001) relata que os orixás ficaram cada vez mais próximos, e eventualmente se casaram. Como agradecimento, Orunmilá montou um sistema de divinação para Oxum, contendo 16 búzios, o *Eérindínlógún*. No verso de Ifá, *Ogbèsá*, o autor destaca que, além de dar a divinação a Oxum, Orunmilá também a apresentou a Olodumarê como sua parceira.

A cada dezesseis anos, Olódumarè, *Olófin* do céu, costumava submeter os adivinhos da terra a um teste. Para descobrir se eles estavam mentindo para os habitantes da terra ou se estavam dizendo a verdade. Esse teste envolvia chamar Orunmilá e outros adivinhos da terra. [...] Então, Olódumarè pediu a Orunmilá que adivinhasse para ele. Quando Orunmilá terminou de adivinhar, Olódumarè perguntou: 'Quem é o próximo? Orunmilá disse que a próxima pessoa era sua parceira, que era uma mulher. Olódumarè então respondeu: 'Ela também é uma adivinha?'; ao que Orunmilá respondeu: 'Isso é verdade.' Olódumarè então pediu que ela adivinhasse para ele. Quando Oxum examinou Olódumarè, ela acertou todas as coisas em sua mente. [...] ²¹³

Olodumaré pergunta a Orunmilá que tipo de jogo era aquele, e o orixá explica que tinha criado esse sistema como presente de agradecimento a Oxum. Olodumaré concorda com a existência desse novo sistema, e diz que a partir daquele dia, qualquer um que duvidasse da veracidade do *Eérindínlógún* deveria ser punido. Assim, o jogo e o lugar de Oxum como adivinhadora foram reconhecidos por Olorum.

Abimbola (2001) expõe ainda uma outra narrativa que envolve Oxum e Orunmilá. A história conta que Olodumare decidiu jogar uma bolsa contendo sabedoria na terra, e, o adivinhador²¹⁴ que a encontrasse, se tornaria seu dono. Oxum e Orunmilá, sendo um casal muito próximo, decidem procurar juntos. Para saber se conseguiriam ambos encontrar a bolsa, o casal foi consultar outros adivinhos, que receitaram um ebó para cada. Mas Oxum se recusou a fazer o sacrifício, deixando

²¹² No Brasil, Oxum é normalmente retratada como a filha que Iemanjá teve com Orunmilá, enquanto Iemanjá era casada com Oxalá. Algumas versões apontam Oxum como filha biológica de Oxalá. Entre os textos iorubás analisados não existem indícios de relações parentais entre Oxum e nenhum dos dois orixás masculinos citados. No caso de Iemanjá, apenas na região de *Abeokutá* (centro do culto a Iemanjá) foram encontrados mitos que colocam Oxum como filha da orixá.

²¹³ Tradução nossa; “Every sixteens years, Olódumarè, Olófin of haven, used to subject diviners of earth to a test. To find out whether they were telling lies to the inhabitants of the earth, or whether they werw telling the truth. This test involved calling on Orunmilá and other diviners of the earth. [...] So Olodumarè asked Orunmilá to divine for him. When Orunmilá finished divining, Olodumrè asked, “who is next?”, Orunmilá said that the next person was his partner, who was a woman. Olodumae then answered, “Is she also a diviner?”, To which Orunmilá repiled, “that is true”. Olodumare then asked her to divine for him. When Osun examined Olodumare, she hit on all those things in his mind [...]. (MURPHY AND SANFORD, 2001, 142 e143)

²¹⁴ Outra versão do mito descreve que em vez de adivinhadores eram os orixás.

Orunmilá fazê-lo sozinho. Ninguém conseguia encontrar a bolsa. Todos os orixás passaram vários dias procurando e não encontraram.

Quando foram buscar novamente pela bolsa, Oxum a encontrou. Porém a orixá não percebeu que seu bolso estava furado e acabou perdendo a bolsa da sabedoria. Oxum chamou por Orunmilá, que no caminho para casa de Oxum achou a bolsa caída. Quando se encontram, Orunmilá pede para ver a bolsa, mas Oxum diz que não mostrará para nenhum homem, a não ser que ele faça a ela uma oferenda. Orunmilá implorou, mas não foi atendido. Assim, o orixá decide ir embora. Quando Oxum vai procurar a bolsa percebe que seu bolso estava furado. Ela vai até Orunmilá e implora, tenta agradá-lo, e passa a viver na casa de Orunmilá. Depois de muito pedir, Orunmilá cede e dá um pouco da sabedoria a Oxum, e assim nasce o *Eérindínlógún*²¹⁵.

Em um conto exposto por Parizi (2020), Oxum aprendeu a divinação observando o marido Orunmilá. Por estar sempre acompanhando o marido em seu trabalho, Oxum acabou aprendendo boa parte dos procedimentos rituais para o jogo de Ifá. Quando Orunmilá viajava, Oxum ficava em casa recebendo os visitantes que iam se consultar. Durante a espera pelo retorno do marido, a orixá acabava receitando alguns banhos e oferendas para auxiliar os visitantes. Vendo a habilidade da esposa, Orunmilá decide por ensinar os 16 odus a ela, criando assim o *Merindilogun*²¹⁶. O autor comenta ainda que após aprender o jogo, por ser muito generosa, Oxum passa a ensiná-lo a todos, compartilhando seu poder divinatório.

Seu domínio sob a divinação é bastante lembrado em invocações e *orikis*, como demonstra Ogungbile (2001, 191) “*Ládékojú*, a Mãe Mais Graciosa; A mais sábia; A orixá que permanece no palco, E chama os vendedores de *kola*²¹⁷ do mercado; Ela reside nas profundezas, E ainda assim compreende as atividades secretas dos adivinhos²¹⁸”. A versão mais distinta sobre como Oxum adquiriu o jogo dos búzios é a descrita no capítulo anterior, onde Prandi (2001) relata que a orixá engana Exu para aprender o segredo do *Merindilogun*.

²¹⁵ Em uma versão citada por Parizi (2020), a briga pela sabedoria teria acontecido entre Ìyamí Oxorongá e Orunmilá, que eram casados; Oxorongá é um dos muitos nomes para as Ajé; Outra versão também relatada pelo autor, aponta que Orunmilá teria brigado com Oxum, rasgando suas roupas e pegando a força a bolsa da sabedoria.

²¹⁶ Em outras narrativas, a esposa de Orunmilá que aprende a divinação é Iemanjá.

²¹⁷ Noz de cola.

²¹⁸ Tradução nossa; “*Ládékojú*, the Most Gracious Mother The most knowledgeable one The Òrìsà who stays on the stage And sends for kolanut sellers from the market; She resides in the deep, And yet understands the secret activities of the diviners”.

3.5. Oxum e os outros orixás

Oxum é descrita como uma orixá bastante popular, possuindo enredos míticos com todos os orixás²¹⁹. Os mitos que narram esses eventos sofrem bastante variabilidade entre a África iorubá e o Brasil. Em relação a Orunmilá por exemplo, a Oxum “brasileira” é descrita como filha do orixá, e não esposa. No itã “Oxum é concebida por Iemanjá²²⁰ e Orunmilá” descrito por Prandi (2001, 464), o senhor da divinação teria tido um caso com Iemanjá enquanto essa era casada com Oxalá, e deste nasceu Oxum, que “foi criada pelo pai, que satisfazia todos os seus caprichos, por isso cresceu cheia de vontades e vaidades”. A paternidade de Orunmilá também aparece no mito “Oxum transforma-se em pombo” também relatado por Prandi (2001,481).

Na visão de Reis (2018), a Oxum afro-brasileira teria seduzido diversos orixás, com os quais aprendeu novos atributos²²¹. Entre eles estariam Ossain²²², com quem aprendeu o encantamento das folhas e Orunmilá, de quem obteve o jogo de búzios. Seus outros relacionamentos são com Xangô, Exu, Ogum, Oxóssi/Erinlé²²³ e Iansã. Verger (1997, 63) relata um mito onde Oxum e Ogum são casados, e a orixá ajuda seu marido no funcionamento da forja, fazendo *Egungun* dançar com o barulho. De acordo com Prandi (2001, 381) Oxum era esposa de Ogum, até que Xangô a seduziu oferecendo riquezas. Beniste (2020, 187) relata outro mito sobre a ligação entre Ogum e Oxum, onde o orixá teria presenteado Oxum com uma espada, para que essa se defendesse da vingança de Iansã e Obá, embora esse evento tenha decorrido de um simples encontro entre os dois orixás.

Sua ligação com Exu é descrita em alguns itãs, porém essa não chega a ser um romance. No mito contado por Prandi (2001, 489) “Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios”, a orixá se aproveita de sua beleza para seduzir Exu, para que assim ele lhe devolva as roupas de

²¹⁹ Dentro das religiões de matriz africana no Brasil, alguns desses mitos estão ligados a “caminhos/qualidades” de Oxum, como por exemplo, no caso de Oxum Ijimú que estaria unida a Nanã por um pacto. Esse evento ocorre durante um conflito entre Nanã e Ogum, que resulta na invasão das terras de Nanã. Preocupada com os civis, em especial as crianças, Nanã pede ajuda a Oxum para protegê-los. Oxum Ijimú guarda o povo de Nanã em uma cabaça no fundo do rio até o fim da guerra. Em troca Nanã lhe deu um Abêbé de madeira em forma de boneca e dois brajás de búzios. Por isso, as orixás se tornam aliadas, e Oxum Ijimú usa apenas paramentos e utensílios de madeira, como Nanã. Itã registrado no site do Ilê Asê Opô Omidewá. Disponível em: https://omidewa.com.br/public_html/arquivos/2030. Acesso em: 29/01/2025

²²⁰ Sálámí (1999,192) narra um mito que também indica Iemanjá como mãe de Oxum, característico da região de Abeukutá, no Estado de Ogum,NG. Nesse mito Iemanjá estava com dificuldade para engravidar e recorreu a Ifá para resolver seu problema. O oráculo recebeu uma série de ritos, que resultaram no nascimento de Oxum.

²²¹ Semelhante ao que se conta sobre Iansã; Prandi (2001, 423); Olajubu (2003), também acredita que Oxum adquiriu poderes durante seus relacionamentos, mas para a autora, seria por ajudar os maridos em suas atividades.

²²² Como relatado anteriormente, na região iorubá Ossain e Oxum não tem uma boa relação, mas no Brasil, existem diversos mitos que apontam uma relação de amizade entre os dois orixás, como no mito “A rivalidade de Ogum e Sango pelo amor de Oyá”, exposto por Beniste (2020, 239-249).

²²³ Erinlé é o orixá do rio Erinlé que corre no Estado de Oxum, Nigéria. No Brasil o orixá foi sincretizado sob o nome de Oxóssi; Pode ser também referido como *Ibualama Erinlé*;

Obatalá e esse Ihe ensine o jogo de búzios. Em outros mitos, é dito que Exu gosta de Oxum, e tem costume de ajudá-la a sair de situações ruins,²²⁴ como em “Oxum se transforma em pombo” (PRANDI, 2001,481). Seu caso com Oyá também aparece como um evento único²²⁵, e não um relacionamento. No itã mencionado por Prandi (2001, 472) Oxum teria seduzido Oyá por ter se encantado com sua beleza, mas após ter se cansado da orixá, Oxum teria passado para outras conquistas, o que teria deixado Iansã furiosa, fazendo com que Oxum tivesse que se esconder no rio para fugir. Outro vínculo de Oxum, comum na mitologia afro-brasileira, é com Oxóssi²²⁶. Os mitos que falam sobre o encontro entre os dois orixás variam bastante, com versões em que se apaixonam a primeira vista, que brigam e depois entendem a importância de um para o outro e também versões que contam que Oxum teria enganado Oxóssi para se deitar com ele. Independente da versão, o nascimento de Logun Edé é uma constante em todos eles²²⁷.

Na maior parte dos registros iorubás analisados vemos apenas os nomes de Xangô e Orunmilá²²⁸. O orixá dos trovões teria sido o segundo marido de Oxum, com o qual teria se casado após de separar de Orunmilá por não ter conseguido ter filhos (ADEPEGBA, 2001, 107). Adepegba (2001, 104) narra o poema *Ìká Eléja*, que relata a relação de Xangô, Oxum e suas duas outras esposas, Yemoja e Yemoji. Nesse mito, Orunmilá aconselha Xangô a oferecer em sacrifício uma pena de papagaio que utilizava como ornamento, ou ele perderia três bens preciosos. Xangô não deu ouvidos a Orunmilá. Assim, após Yemoja utilizar a pena durante um festival, causando ciúmes entre as outras esposas, por estas pensarem que a pena foi presente de Xangô. Quando Xangô tentou explicar para Oxum e Yemoji a verdade, ambas se tornaram rios e fugiram dali. Yemoja, ao ouvir o que ocorreu, também se transformou em rio, e assim, Xangô perdeu suas três esposas²²⁹. No Brasil um itã que tem um final similar é o que relata a briga entre Oxum e Obá, onde Oxum engana Obá para cortar a sua própria orelha e colocar no amalá de Xangô. Após Xangô descobrir o fato, passa a perseguir as duas até que ambas se tornam os rios Oxum e Obá (PRANDI,2001, 458). A poligamia de Xangô causa outro conflito entre Oxum e Obá, narrado por Prandi (2001,459) sob o título de “Obá provoca a morte do cavalo de Xangô”.

²²⁴ Lembrando que em um dos versos de Ifá relatado há algumas páginas, Oxum é tida como mãe de *Òse-Túrá* (Exu). Ele também apontado por Lima (2012) como possível mensageiro ou aliado da orixá.

²²⁵ Ao menos no que se trata de relações amorosas. Oyá aparece em outros mitos com Oxum sendo sua irmã, sua rival, amiga e mãe, como aponta Santos (2012). Oyá é classificada como a única *ebora-filha* feminina.

²²⁶ Há um mito narrado por Prandi (2001, 152) que aponta Oxum como responsável pela transformação de Oxóssi (Odé) em orixá após a sua morte.

²²⁷ Em algumas versões Erinlé é o pai de Logun Edé; Prandi (2001, 173) “Erinlé transforma-se em rio e encontra Oxum”. Outros orixás apontados eventualmente como pais do filho de Oxum são Ogum e Xangô.

²²⁸ Essa variação, da mesma forma que ocorre com os mitos, pode ser explicada pelo fato de que Oxum é uma orixá nacional, podendo assim cada região ter seu conjunto de mitos onde ela se relaciona com um dos orixás locais.

²²⁹ Para Kuyebi (2008) as esposas de Xangô também são Oxum, Obá e Oyá, assim como nos mitos brasileiros.

A relação entre Oxum e Xangô, de acordo com Kuyebi (2008), acaba por atestar a linhagem real de Oxum. Por meio dela também Oxum passou a ser conhecida fora de seu território, sendo bastante cultuada em Oyó, junto ao seu marido. A autora aponta que Oxum teria morado por um tempo junto a Xangô na capital do Império de Oyó, posteriormente, ambos se mudaram para *Osogbo* por questões políticas. Com Xangô, Oxum teria se tornado mãe dos Ibeji, o que contribui para o status que a mesma carrega em algumas casas de Candomblé e Umbanda como mãe dos erês²³⁰. Apesar de frequentemente ouvirmos afirmações sobre Oxum ser a esposa preferida de Xangô²³¹, o casamento dos dois nem sempre foi muito bom, como demonstram alguns mitos descritos por Prandi (2001, 481, 383). No conto “Oxum transforma-se em pombo”, Xangô se aborrece após o casamento pois Oxum não gostava de cuidar da casa, se preocupando apenas com futilidades, e manda prendê-la em uma torre. Em “Xangô depende de Iansã para ganhar a guerra”, mais uma vez vemos Oxum se recusar a participar das atividades do marido, se recusando a ir para a guerra com ele, pois ela só se importava com “faceirices e dengos”.

3.6. A(s) beleza(s) de Oxum

A beleza é uma qualidade frequentemente associada a Oxum, tanto na cultura iorubá quanto no Brasil. No entanto, no Brasil, essa associação é mais intensa, e o significado de beleza é diferente para ambas as sociedades. De acordo com Kuyebi (2008) entre os iorubás, o conceito teria duas dimensões, a beleza interior e a exterior, sendo o mais importante a primeira. O chamado *Iwa Lewa*, ou bom caráter, seria a principal característica da beleza, ficando a aparência física em segundo lugar, como podemos ver no *oriki* apresentado por Abiodun (2022, 189),

Ìwà constitui a beleza, As crianças são o adorno adequado de uma casa. É a descendência enviada como mensagens, juntamente com a beleza física aprazível de uma pessoa, Quando desprovidas de *ìwà*, devem ser comparadas a uma lasca de madeira na floresta.[...] (ADENIJI, 1974)

Em relação à questão física, não há muitas referências nos textos iorubás, sendo mais comuns associações mais gerais como graciosa, bela. Como pode ser visto no *oriki* “Oxum,

²³⁰ Espíritos infantis;

²³¹ Especialmente ligada as qualidades da orixá na cozinha.

encarnação da graça e da beleza; A preeminente trançadora de cabelos com o pente de contas²³²[...] Uma mulher corpulenta, que não pode ser abraçada ao redor da cintura”. As características mais específicas destacadas nos *orikis* analisados fogem ao padrão de beleza ocidental feminino. No *oriki* abaixo apresentado por Sàlámí (1990, 221 e 222), é dada bastante atenção aos dentes de Oxum.

Graciosa mãe *Ade-Oko*²³³, que entra dançando sozinha. *Ade-Oko*, deusa da beleza feminina. Minha graciosa mãe, cujos dentes superiores harmoniosamente separados, imitam a beleza das penas da ave *ogomugomu*. Minha mãe está no escuro, seus belos dentes iluminam a escuridão. Ela que possui dentes claros como a lua, despreza o invejoso. Mãe procriadora, que se embeleza com *ide*²³⁴ e *osun*²³⁵. Mãe *Ade-Oko*, que entra na feira dançando sozinha. Deusa da beleza.

Um *oriki* também revelado por Sàlámí (1990, 228), evidencia a beleza dos cílios da orixá “[...] Sou filho de Oxum, sou filho da mulher grandiosa como uma pedra. orixá que aparece na guerra, bom dia! *Ipondá*, está na escuridão, o brilho de seus cílios chegam até onde estou. [...]”. Outra descrição sobre os cílios de Oxum pode ser vista no *orin* abaixo

Minha mãe, bom dia. Minha mãe *Ipondá* está no escuro, seus cílios se acenderam como luzes e suas luzes chegaram até mim. Água que flui para o mar, *Ipondá*, bom dia. A mulher delicada, como o pássaro ega. Graciosa mãe. Sou filho de *Ipondá*. *Ipondá* que enxerga pra frente e pra trás ao mesmo tempo. *Ipondá*, eleva-me. (SÀLÁMÍ,1990, 242)

A beleza de Oxum nas terras iorubás pode ainda estar relacionada a sua conexão com as coisas boas/belas, como foi estabelecido no verso *Oseturá*. A orixá é constantemente atrelada ao uso de joias e belas roupas. Kuyebi (2008) conta que o uso de contas, joias, tecidos pesados e a forma com que a pessoa se veste no geral são entendidos socialmente como sinal de riqueza e honra, desta forma, retratar Oxum associada a essas características poderia ser um sinal de sua posição como grande orixá. Ela também aparece como uma mulher que usa óleos e outros produtos caros, que de acordo com Badejo (1998), seriam indício de sua realeza.

²³² Tradução nossa; “*Osun, (embodiment of grace and beauty) The preeminent hair-plaiter with the coral beaded comb [...] A corpulent woman Who cannot be embraced around the waist*” (ABIODUN,2001,10)

²³³ Pode ser traduzido como um título de realeza; ou algo como “aquela que tem a coroa”; é descrita como um dos caminhos de Oxum.

²³⁴ Idé são pulseiras e tornozeleiras, geralmente confeccionadas em latão, bronze, cobre ou ouro. São muito usadas por praticantes do culto a Oxum no território iorubá e em alguns candomblés do Brasil.

²³⁵ *Osun* é um pó avermelhado retirado do tronco de uma árvore; É bastante utilizado dentro da religião de matriz iorubá, em especial nos ritos feituais e no assentamento de orixás. É também usado como pintura estética por mulheres iorubás ligadas ao culto de Oxum, geralmente nas palmas das mãos e solas dos pés.

No Brasil, a ideia de beleza associada a Oxum toma proporções mais estéticas, de um feminino exuberante, dentro dos parâmetros ocidentais²³⁶. Parte dos textos publicados em português, descrevem o encanto de Oxum ligado a seu corpo, sempre acompanhado de palavras como sedução, vaidade, fragilidade e delicadeza. Campbell (2004 apud AZORLI, 2016) destaca que, na construção do ideal feminino ocidental, o papel da mulher está centrado na beleza de seu corpo e na sua capacidade de inspirar homens em seus feitos. Assim, o que fica mais em evidência na visão de Neto (2020), é uma Oxum hipersexualizada, a “Vênus negra”, dona de um corpo²³⁷ magro, curvilíneo e jovem, bem distante da representação iorubá. No mito intitulado “Oxum dança para Ogum na floresta e o traz de volta à forja”, de Prandi (2001,468), podemos ver a evidência de algumas dessas características

Foi quando uma bela e frágil jovem veio à assembleia dos orixás e ofereceu-se a convencer Ogum a voltar à forja. Era Oxum a bela e jovem voluntária. Os outros orixás escarneceram dela, tão jovem, tão bela, tão frágil. Ela seria escorraçada por Ogum [...] Usava ela tão somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços, como esvoaçante saia. Os cabelos soltos, os pés descalços [...] A dança e o vento faziam flutuar os cinco lenços da cintura, deixando ver por segundos a carne irresistível de Oxum. Ela dançava, o enlouquecia. [...]

Verger (1997, 43), descreve Oxum como uma mulher muito bonita, dengosa e vaidosa, “como são geralmente as belas mulheres”. O autor também destaca o gosto da orixá por panos vistosos e joias de cobre. Em outra obra, Verger (2012, 23), retrata Oxum como dona de uma “feminilidade elegante e coquete” e “símbolo da beleza”. Esse aspecto de Oxum ocidentalizado fica bastante visível nos pontos cantados de Umbanda, que, como já evidenciado no capítulo anterior, sofreu mais influências do pensamento ocidental.

Oxum linda morena; Pra você eu vou girar; O teu canto de sereia; Agora vai me encantar;
Se você ainda não sabe; Quem é este orixá; É Oxum a mãe do ouro; Rainha deste Congá²³⁸

²³⁶ Apesar de bem menos comum do que acontece com Iemanjá, algumas lojas de artigos religiosos comercializam figuras de Oxum branca, de olhos claros e cabelos loiros; Há também alguns pontos cantados que fazem referência a essa versão de Oxum, como por exemplo “Mamãe Oxum, é dos cabelos loiros, no mar tem água, na sua aldeia tem ouro, ê..ê..ê..á..mamãe Oxum é a rainha do mar”, registrado no site do Terreiro de Umbanda Boiadeiro Zé do Laço e Exu Sete Espadas. Disponível em: <https://www.zedolaco-seteespadas.com/pontos-de-oxum>. Acesso em: 04/10/2024

²³⁷ Como descreve Oyewùní (2021), no ocidente, a redução mulher a seu corpo fez parte do processo de inferiorização da mesma, pois o homem, visto como “mente ambulante”, era superior, pois somente nele, residia a racionalidade; Essa associação mantém a mulher presa nesse lugar estético, dependente da beleza e das funções de seu corpo.

²³⁸Retirado do site Rei dos Pontos. Disponível em: https://reidospontos.blogspot.com/p/pontos-de-oxum.html#google_vignette. Acesso em: 04/10/2024

O *abèbè* é um outro fator que pode levantar discussão sobre o significado da beleza de Oxum. Na área iorubá, não há registros do uso de espelhos no culto de Oxum, o objeto que ela carrega em sua mão é um leque (*abèbè*), e não um espelho (*dígí*). O leque é um objeto que marca posição social, sendo bastante utilizado em ritos e festivais religiosos. O leque faria relação a sua qualidade fria/fresca²³⁹ (ABIODUN,2001).

Já no Brasil, a imagem de Oxum segurando um espelho, se admirando enquanto se banha é bastante comum. O espelho assim, acaba se tornando uma afirmação de sua vaidade e futilidade aos olhos ocidentais. Santos e Silva (2020) ligam essa percepção de vaidade ocidental com o mito grego de Narciso, um personagem muito belo que foi condenado a se apaixonar pelo seu próprio reflexo, ao qual ficou admirando até definhar. Assim, para alguns, Oxum acaba se transformando em Narciso. Podemos fazer uma relação entre esse pensamento e alguns dos mitos apresentados por Prandi (2001), como “Oxum Apará tem inveja de Oiá”. Nesse *itã* Oxum é representada como uma mulher muito vaidosa que “passava os dias em seu quarto olhando seus espelhos; eram conhas polidas; onde apreciava sua imagem bela”. A atração de Oxum com o espelho também se faz presente em pontos e músicas populares como [...] *É o mar, é o mar, Fé-fé xororô*, Oxum era rainha, Na mão direita tinha, O seu espelho onde vivia, A se mirar [...] ²⁴⁰.

3.7. Ideias de feminino e feminilidade

Sendo o gênero uma construção social, as características conferidas à mulher ocidental são bastante diferentes do feminino iorubá, em especial se estamos falando do período pré-colonial. Como aponta Oyewùmí (2021), a existência do feminino biológico entre os iorubás, antes da ocupação inglesa, não estabelece nenhuma característica obrigatória para além da maternidade, todo o resto é determinado por senioridade e linhagem. Assim, não existe um perfil único que defina como é ser mulher ou seus comportamentos básicos na sociedade, como no ocidente. A grande diferença entre *okúnrin* (macho) e *obirin* (fêmea), é o papel que cada um desempenha na reprodução. Desta forma, quando se fala deusa da feminilidade no contexto iorubá, a ideia está sinalizando para os domínios de Oxum sobre a fertilidade/reprodução/geração.

²³⁹ De acordo com o autor, a água fresca de Oxum é um importante agente medicinal, e essa qualidade é bastante valorizada em seu culto, pois pode ser usada para “amansar”, suavizar ou apaziguar um orí quente/difícil. Assim como a água, o leque de Oxum também teria essa função apaziguadora.

²⁴⁰ MORAES, V. e TOQUINHO. Canto de Oxum - TOQUINHO E VINÍCIUS – RGE (1971) . 1 CD (35 min)

No Ocidente, os significados sobre o que é ser mulher são pré-definidos e profundamente enraizados no imaginário social. Como já exposto no capítulo anterior, o feminino é comumente associado à fragilidade, sensibilidade, maternidade, beleza, delicadeza e, por vezes, futilidade. Com a influência do cristianismo, atributos como submissão, obediência, pureza e bondade, características ligadas à figura de Maria, também foram incorporados. Essas ideias foram gradualmente projetadas sobre a orixá durante o processo colonial, moldando novas percepções sobre Oxum.

Alguns dos *itãs*, pontos e músicas populares brasileiras mostram aproximações com esses atributos do feminino ocidental, como por exemplo, “Oxum se transforma em pombo” de Prandi (2001,384). No mito Oxum é descrita como uma moça vaidosa, mimada e fútil, que apenas se preocupa com suas joias.

Oxum, filha de Orunmilá, casou-se com Xangô e foi viver em seu palácio. Logo Xangô percebeu o desinteresse de Oxum em cuidar dos afazeres domésticos. Oxum vivia preocupada apenas com suas joias e caprichos. Xangô se aborreceu e mandou prendê-la numa torre. Xangô voltou a ser livre para gozar a vida. Exu viu a situação de Oxum e foi contar para seu pai Orunmilá. Fazendo Exu seu mensageiro, Orunmilá mandou que ele soprasse um pó na cabeça de Oxum. Feito isso, Oxum transformou-se em um pombo, ganhando a liberdade e voltando para a casa paterna. Voltou para suas joias e caprichos.

Outro mito de Prandi (2001, 496) que destaca as mesmas características é “Oxum é transformada em pavão e abutre”, embora neste, a orixá consiga provar seu valor aos outros que duvidaram dela.

Nos primeiros tempos do mundo, aconteceu uma rebelião dos orixás contra Olodumare. Achando que o Senhor Supremo vivia muito distante de tudo, os orixás decidiram não lhe prestar mais obediência, dividindo entre eles mesmos todo o poder do axé, pensando até mesmo em destronar Olodumare. Quando a notícia da conspiração chegou aos ouvidos de Olorum, sua reação foi simples e imediata: retirou a chuva da Terra e a prendeu no Céu. Não tardou para que o Aiê fosse atormentado por terrível seca. Com a seca veio a fome e com a fome veio a morte. Os homens começaram a morrer. Logo, o ronco das barrigas e a palidez das faces começaram a falar mais alto que o orgulho dos rebeldes e seus planos de levante.

Unanimemente, os orixás decidiram ir a Olodumare implorar por perdão, esperando que a chuva caísse de novo e que tudo o mais na Terra voltasse ao normal. Mas eles tinham um problema: como chegar à inalcançável e distante casa do Senhor Supremo? Enviaram todas as espécies de pássaros, que voavam para o Céu até o total esgotamento, sem sequer se aproximar da casa de Olodumare.

As esperanças já se diluíam em tanto fracasso. A seca e a fome devastavam a Terra e seus habitantes. Foi quando Oxum resolveu intervir. Transformada num belíssimo pavão, ela se

prontificou a ir até Olodumare. Um tremor de gargalhadas sacudiu a Terra. Como aquela criatura pretendia voar até o inalcançável? Justamente aquela mimada, vaidosa e fútil ave! “Vais acabar te machucando, gracinha”, riam os orixás. Mas, como nada tinham a perder, aceitaram. E lá se foi Oxum-pavão, seguindo em direção ao sol, voando às alturas do Orum em busca do palácio do Senhor. Voando mais alto e mais alto, a ave perdia as forças, mas não desanimava de sua inquebrantável determinação. O sol foi enegrecendo suas penas, muitas se queimaram. As penas da cabeça ficaram ressequidas e quebradiças; o pavão tinha queimaduras pelo corpo todo, seu estado era miserável. Mas lá ia Oxum, voando em direção ao sol.

Quase morta, chegou às portas do palácio de Olodumare. Olodumare se compadeceu da pobre criatura. Acolheu-a, deu-lhe água e a alimentou. Por que fizera tão impossível jornada, ele perguntou ao pavão, que de pavão perdera toda a graça e beleza. Agora era uma ave feia, careca e de penas queimadas, à qual os homens, quando ela voltou, chamaram de abutre. Fizera o sacrifício pelas suas crianças, a humanidade, ela explicou ao Ser Supremo. Olodumare, penalizado com a pobre ave, deu-lhe a chuva para que ela a devolvesse à Terra. E nomeou o abutre seu mensageiro, pois só ele vence a inalcançável distância em que está Olodumare. O abutre então voltou à Terra trazendo a chuva. Oxum-abutre trouxe a chuva de volta e com ela a fertilidade do solo e os alimentos. E graças a Oxum, a humanidade não pereceu.

3.8. Oxum entre a África iorubá e o ocidente

Alguns desses conceitos, como pudemos ver, não são comuns nos *itãs*, *orikis* e *orins* iorubás. E, mesmo quando aparecem, no Brasil, os sentidos são adaptados e ressignificados de acordo com a compreensão social do ocidente. Desta forma, mitologicamente Oxum pode não parecer diferente, mas a tradução acaba modificando alguns dos sentidos do texto e a compreensão da orixá. Sendo as práticas religiosas moldadas a partir de seu contexto histórico e aspectos sociais, econômicos e políticos, devemos levar em conta como a colonização modificou as características do culto a Oxum aqui na diáspora. Como afirma Kuyebi (2008), os mitos, assim como a religiosidade de matriz africana do Brasil são produto da escravização e do processo colonial. Os contatos violentos desse período criaram e reelaboraram conceitos fazendo com que Oxum assumisse também os perfis diaspóricos.

Assim, no Brasil, a feminilidade e as outras características atribuídas a Oxum assumem compreensões diferentes da visão iorubá, agregando novos significados e qualidades à orixá. Porém, as características anteriores não são completamente ignoradas. Cada religiosidade, pessoa ou casa de santo vai enxergar Oxum sob as influências históricas e sociais mais cabíveis à sua realidade. Desta forma, podemos afirmar que Oxum não é uma orixá diferente na África iorubá e no

Brasil, mas a forma de assimilar certas qualidades fazem com que a experiência religiosa seja potencialmente diferente.

Essa reconstrução e criação resultante da colonização, ao mesmo tempo que alterou alguns conceitos e relações da orixá, acabou por preservar a existência do culto a orixá entre os iorubás e seus descendentes no Brasil. A relação entre Oxum e Maria, como já visto anteriormente, assim como *Dandalunda*²⁴¹, *Aziri*²⁴², *Kissimbi*²⁴³ e outras divindades africanas foi essencial para a sobrevivência de seu culto na diáspora. Pois, através de negociações, em especial com a cultura dominante do catolicismo, Oxum conseguiu se manter como orixá de grande relevância no Brasil. A cristianização de Oxum ocorreu de forma mais intensa em cultos como a Umbanda, onde a orixá foi gradualmente associada ao aspecto maternal de Maria. Aos poucos, algumas características de Oxum que eram consideradas contraditórias pelo cristianismo²⁴⁴ foram abandonadas. Essa ênfase nas qualidades marianas se reflete nos pontos cantados da Umbanda, que destacam temas de cuidado e, em muitos casos, fazem referência direta a Nossa Senhora, como podemos ver abaixo

[...] Em suas águas, Vou me banhar, Mamãe Oxum aie iê o, Vai me ajudar; Olha seus filhos Oxum, Sou filho seu, Segura a Gira *Ogã*²⁴⁵, Chegou mamãe aie iê o; Santa Senhora da Conceição, Seus filhos pedem mamãe, Sua proteção²⁴⁶;

Assim como Parés (2005) destaca, o processo de influência entre as culturas na diáspora acontecem de forma paralela e constante, de forma oscilatória, variando entre a crioulação e a africanização. Dessa forma, devemos considerar também as influências africanas, que vem sendo resgatadas por lideranças afro-brasileiras. Como já apontado anteriormente, na virada do século XIX para o XX, ocorreu nas Américas uma renascença iorubá, que buscou estabelecer uma conexão entre a diáspora e o território iorubá. Diversos líderes e praticantes das religiões de matriz nagô fizeram viagens ao continente africano para estudar a religião tradicional, trazendo novas ritualísticas e significados míticos para as práticas afro-brasileiras. Muito desse conhecimento chegava também através de pesquisadores da religião como Pierre Verger.

²⁴¹ *Inkisi* ligada a água doce, amor, feminilidade, beleza, fertilidade e a lua no panteão bantu;

²⁴² Divindade da água doce do grupo *kianda* (sereia) do panteão bantu; também está ligada a maternidade, ventre feminino, a riqueza e fertilidade;

²⁴³ Vodun das águas profundas do panteão jeje; é representada como uma serpente aquática; carrega também qualidades maternais.

²⁴⁴ Esse evento também ocorre posteriormente na iorubalândia, de acordo com Oyewùmí (2021), no contexto do imperialismo.

²⁴⁵ Cargo masculino ligado ao toque dos atabaques (tambores), ao sacrifício animal e outros ritos.

²⁴⁶ Retirado do site Terreiro Pai Benedito das almas e Mamãe Oxum. Disponível em: <https://casadepaibenedito.wixsite.com/casapaibenedito/post/oxum-compilado>. Acesso em: 05/10/2024

Além da consulta a obras antropológicas, no século XXI, com a popularização da internet, alguns terreiros e praticantes têm buscado nas redes sociais, sacerdotes da religião tradicional para aprender *itãs*, *orikis* e outras liturgias. Há também um número de praticantes de alguma religião afro-brasileira que vão até território iorubá para serem iniciados também na religião tradicional. É possível observar ainda o crescimento de criadores de conteúdo que divulgam *itãs*, *orikis*, *orins* e outros textos em iorubá, o que indica uma constante influência africanista nas religiões de matriz iorubá no Brasil²⁴⁷. Afinal, como indica Hall (2016), a tradução cultural ou hibridismo é um processo constante, nunca finalizado e segue acontecendo na modernidade.

²⁴⁷No início de 2024, viralizou no Instagram e TikTok, entre praticantes de religiões de matriz africana, um adurá de Oxum em iorubá que tem sido bastante usado na produção de conteúdo sobre a orixá nessas redes; Não há nenhuma referência se o adurá é de origem iorubá ou não; O adurá traduzido é “Vos que gentilmente me dá muitos presentes, calmamente sem aflição, mãe dos gêmeos, que vem a ser mãe de Logun Edé, rainha das águas, os gêmeos adornam vários *k’óri* sem se queimar, rainha que em panelas pequenas faz guisados deslumbrantemente, corta com a espada, me encaminhe minha querida mãe *Ipondá/Osogbo/Karê*”; Tradução retirada da página SHEILA LEONELI. E Nji Tenu Ma Mio. 27 abril 2024. Instagram: @sheilaleoneli. Disponível em https://www.instagram.com/sheilaleoneli/p/C6Rcznri7E/?locale=en_US%2Cen_US%2Cen_US%2Cen_US&img_index=3. Acesso em: 06/10/2024

CAPÍTULO 04

NADANDO NAS ÁGUAS DE OXUM: UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES E SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS A ORIXÁ NO DISCURSO DOS FIÉIS

4.1. Caminhos da metodologia

Para compreender as diferentes experiências religiosas dos devotos e devotas de Oxum no Brasil utilizamos o método de pesquisa qualitativa. O termo qualitativo é debatido em diversas teorias das ciências humanas e sociais, recebendo contribuições de uma ampla gama de estudiosos. Na visão de Minayo (1994), o método está intrinsecamente conectado com a própria existência das ciências sociais, pois esta resulta do estudo do ser humano e de suas experiências. A autora aponta que a pesquisa qualitativa opera na busca pelo mundo de significados, buscando entender o funcionamento das relações e fenômenos sociais. Igualmente, Chizzotti (2003) descreve a pesquisa qualitativa como uma forma de estudar os significados e os contextos da vivência humana, sendo utilizada para captar os significados visíveis e ocultos por trás de um discurso. Assim, sendo nosso objetivo entender os aspectos atribuídos e as interpretações feitas pelos fiéis acerca da orixá, o método qualitativo, por focar nos aspectos subjetivos da religiosidade, nos parece mais apropriado.

Dentro da pesquisa qualitativa existem diferentes metodologias e estratégias que possibilitam estruturar um estudo aprofundado de um fenômeno social. Como estratégias de pesquisa Creswell (2007) estabelece cinco possibilidades, o estudo da fenomenologia, a teoria fundamentada, a pesquisa narrativa, a pesquisa etnográfica e o estudo de caso. O estudo de caso tem como objetivo explorar um evento ou contexto de forma aprofundada dentro de uma conjuntura específica. A partir dele, é possível contextualizar as percepções dos participantes dentro do cenário religioso brasileiro, levando em conta os aspectos da formação histórica e cultural da diáspora. Como Minayo (1994) destaca, é de grande importância levar em consideração o contexto social, cultural e histórico ao qual o evento e os sujeitos estão inseridos na elaboração da pesquisa qualitativa. O enfoque no contexto possibilitou ao longo do trabalho estabelecermos relações entre

os aspectos históricos, culturais e sociais e a construção do culto a Oxum, assim como levantar hipóteses sobre a influências desses eventos nas percepções individuais dos sujeitos afro-religiosos.

Para investigar essa hipótese, escolhemos o método de entrevista, que de acordo com Chizzotti (2003) permite, através da troca de informações, captar as perspectivas e vivências individuais dos participantes. Tendo como objetivo ponderar e comparar as diferentes concepções que cada fiel tem sobre Oxum, optamos pela entrevista estruturada mantendo o mesmo conjunto de perguntas. Como apontam Boni e Quaresma (2005), uma das principais vantagens do método é a padronização, permitindo que possa ser feita uma análise comparativa de diferentes respostas para a mesma questão. A entrevista estruturada possibilita ainda que um maior grupo de pessoas seja atingido, assim como uma maior extensão geográfica, sem a necessidade de que o pesquisador se desloque fisicamente. Através de uma entrevista estruturada, contendo seis perguntas temáticas, praticantes de diferentes religiões afro-brasileiras foram questionados individualmente sobre sua percepção pessoal da orixá com a intenção de entender quais são as permanências e reinvenções estabelecidas na construção do perfil brasileiro de Oxum. Para tal foram convidados membros de diferentes religiões afro-brasileiras na intenção de alcançar uma possível variabilidade interpretativa acerca da orixá.

Segundo Creswell (2007), a pesquisa qualitativa é um método aberto ao surgimento de novas formas de funcionamento e de coletas de dados nos estudos da sociedade. Dentro dessas possibilidades está o uso da internet. Como aponta Hine (2004), o surgimento da tecnologia faz com que seja necessária a adaptação dos métodos qualitativos para os ambientes digitais, tanto para o estudo do comportamento dentro de comunidades online, quanto para a coleta de dados. Na percepção da autora, o uso de plataformas digitais para a entrevista qualitativa é uma ferramenta valiosa por oferecer uma maior flexibilidade, possibilitando não só atingir um público maior mas também que o participante adapte a pesquisa ao seus horários e se sinta mais confortável durante o processo. Desta forma, optamos por fazer contato com os participantes por meio da *internet*, utilizando o *Whatssap* e o *Instagram*.

No *Instagram* foram selecionados praticantes e *influencers* que expõem abertamente seu cotidiano religioso, estabelecendo um contato inicial através de mensagem privada e posteriormente enviando o link do formulário. O questionário foi enviado através da plataforma *Google Forms*, junto de uma mensagem explicativa acerca do objetivo da pesquisa. Foi informado durante o contato que a pesquisa seria anônima, garantindo assim a preservação daqueles que decidiram participar. Da mesma forma, foi enviada a mensagem em grupo de *whatsapp* que reúne umbandistas

e membros de terreiros ligados à uma mesma matriz²⁴⁸, do qual faço parte desde a sua criação, em 2017. O grupo é utilizado para a comunicação sobre festividades e eventos da nação que se estende por vários estados do Brasil, como Minas Gerais, Rio de Janeiro, Mato Grosso e outros. Ele integra também alguns membros de casas amigas. Outros contatos foram feitos também através do *whatsapp* por intermédio de conhecidos, também praticantes de religiões afro-brasileiras, que indicaram pessoas que poderiam estar abertas a participar.

A entrevista estruturada, ao mesmo passo que tem como vantagem a possibilidade da participação de um grupo extenso, sem limites geográficos, tem como desvantagem a pouca adesão. Assim, dos contatos feitos, participaram do questionário nove pessoas, sendo oito membros da Umbanda e uma do Candomblé. Não foi estabelecido nenhum critério de exclusão em relação à idade e nem ao tempo de vivência na religião, pois, sem esses critérios poderíamos abranger gerações com visões diferentes. Também não foi colocado como critério que os participantes fossem filhos de Oxum, pois sendo uma orixá que faz parte do panteão iorubá, mesmo aqueles que não a cultuam diretamente têm conhecimento sobre ela. Dentre os nove participantes temos oito mulheres e um homem. A identificação dos entrevistados foi feita a partir de pseudônimos, a partir da ordem em que foram respondidas as questões do *Google Forms*. A primeira entrevistada será chamada pelo nome “Maria”, a segunda “Joana”, a terceira “Cecília”, o quarto participante será “João”, a quinta “Carla”, a sexta “Mariana”, a sétima “Luana”, a oitava “Lúcia” e a nona “Ana”.

Em relação à naturalidade, Maria, Joana, João, Cecília, Lúcia e Carla são da cidade de Leopoldina, MG, Ana é de Vitória, ES e as participantes Mariana e Luana não informaram. Os participantes não foram questionados se ocupam algum cargo dentro da religião. Em relação ao tempo em que estão na religião, Joana é a participante com menos tempo de prática tendo entrado para a corrente mediúmica em 2024. As participantes Luana e Mariana estão na religião há doze anos, Ana informou que frequenta o candomblé há dez anos, e é iniciada há oito. Cecília diz frequentar a umbanda há muitos anos, mas se tornou membro oficialmente há cerca de um ano. Maria pertence à umbanda há dois anos. A participante Lúcia informa estar na umbanda há vinte quatro anos. João está na religião há três anos e Carla há oito.

Após coletar as respostas dos participantes, o conteúdo foi analisado e interpretado a partir do método de Análise de Conteúdo. De acordo com Creswell (2007), a pesquisa qualitativa tem como parte central a questão interpretativa, pois, além da coleta de dados, o pesquisador também faz uma interpretação desses dados a fim de captar os significados obtidos nas entrevistas. Assim,

²⁴⁸ Casa Amigos da Paz – Campos da Oxóssi e Ogum, atualmente sob liderança da Ialorixá Mãe Cláudia Conte e Babalorixá Pai Júlio de Oliveira Lacerda, situada em Leopoldina, Minas Gerais.

depois da coleta de dados é necessário fazer a análise do conteúdo. Moraes (1999) descreve a existência de uma metodologia utilizada para interpretar o conteúdo de diversas origens como textos, documentos e entrevistas chamado Análise de Conteúdo. O método teria surgido no contexto publicitário, sendo adaptado a pesquisa qualitativa pela autora Laurence Bardin (2004).

Para a autora existem etapas a serem seguidas para a análise do conteúdo usado em uma pesquisa. Essas etapas são pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados e interpretação. Assim, estabelecemos os levantamentos e revisão da bibliografia já existente sobre Oxum, estabelecendo os objetivos a serem atingidos com a pesquisa. Temos como objetivo aqui compreender um fragmento do universo de significados dos devotos e devotas da orixá, observando os movimentos de ampliação e retração das características de Oxum em relação ao contexto histórico e social. Após essa definição e da aplicação da pesquisa iniciamos a análise do material coletado, estabelecendo algumas categorias preliminares com base nas perguntas do questionário (Quem é Oxum?, A representação pessoal de Oxum, etc). Assim, separamos e codificamos as unidades de registro e unidades de contexto. Em seguida estabelecemos uma interpretação e contextualização dos aspectos observados nas respostas obtidas, os relacionando com a bibliografia preexistente abordada ao longo do trabalho e algumas questões históricas e sociais. Subcategorias foram utilizadas para organizar o corpo textual e as unidades de registro de forma implícita, para garantir maior fluidez.

4.2. Análise e resultados da pesquisa

Oxum é uma orixá bem conhecida no território brasileiro. Mesmo entre aqueles que não praticam alguma religião afro-brasileira, a orixá é familiar, dada a grande presença da mesma em músicas populares e no carnaval. Como aponta Ieda dos Santos (2001), a fama das divindades africanas atinge, no Brasil, pessoas de todas as etnias e classes sociais. A importância de Oxum na diáspora pode estar relacionada a popularidade de grandes Ialorixás filhas da orixá, como Mãe Menininha²⁴⁹. Outra possibilidade está no mito de criação do culto aos orixás, que no Brasil se torna mito do nascimento do candomblé. De acordo com Prandi (2001), em dado momento Olorum decidiu por separar o *orun* do *ayê*²⁵⁰, e por causa disso, nenhum orixá poderia vir mais para o *ayê*

²⁴⁹ Ialorixá do Terreiro de Gantois (Ilê Iaomim Axé Iamassê); bisneta de Maria Júlia da Conceição Nazareth, fundadora do terreiro de Gantois (1849);

²⁵⁰ Esse mito tem várias versões, uma delas aponta que teria partido de Oxum o interesse para a criação da conexão com os humanos, outra aponta que a primeira iaô feita por Oxum foi a galinha d'angola, fazendo referência a como são pintados os iniciados no candomblé.

com seus corpos físicos. Os orixás começaram a sentir falta dos humanos e reclamaram com Olodumarè e pediram para que pudessem visitar o mundo físico de vez em quando. Olorum consentiu a visita, mas essa deveria ser feita a partir do corpo dos devotos e devotas dos orixás. Assim, Oxum foi a encarregada de preparar o corpo dos humanos para receber os orixás.

[...] Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao aiê e juntou as mulheres²⁵¹ à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas. O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados indés. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori, finas ervas e obi mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam odara. As iaôs eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses. [...]

O papel de Oxum na criação da religião dos orixás a coloca em uma posição de destaque, assim como sua presença constante no rito da feitura²⁵², como o ventre que recolhe o iniciado até o seu “nascimento” como *iaô*²⁵³. Desta forma, todos os iniciados podem ser considerados filhos da orixá, mesmo que esta não seja seu “orixá de frente”. O termo orixá de frente ou de cabeça é utilizado geralmente para definir o orixá que seria o regente da vida do iniciado, o orixá principal. Além do orixá de frente, há também o *adjuntó*, que viria como parceiro/auxiliar do principal²⁵⁴.

Quando questionados sobre qual era a relação que tinham com a orixá, os entrevistados expuseram diferentes vínculos. A participante Maria respondeu ter “muito carinho” por Oxum, embora não seja sua filha. Já as participantes Joana, Cecília e Mariana, se declararam filhos da orixá. A entrevistada Carla categorizou Oxum como sua *adjuntó* e Luana disse que a orixá era sua

²⁵¹ Parece ocorrer aqui uma certa confusão em relação a serem especificamente mulheres as primeiras iniciadas. Oyewumi (2021) relata ao longo de sua obra a inexistência do gênero feminino como grupo social no período pré-colonial iorubá. A divisão social iorubá é relacional e ligada à senioridade. A palavra *Iyàwó* seria então traduzida como cônjuge, e se refere especificamente à pessoa que é forasteira a família em que está entrando pelo casamento. No caso do iniciado, o *Iyàwó* adentra ritualisticamente na família/culto/casa do orixá como forasteiro, recebendo assim a nomenclatura *Iyàwó*, enquanto o orixá seria *oko*, o cônjuge que recebe o *Iyàwó* em sua “família”.

²⁵² Nem todas as religiosidades afro-brasileiras têm como fundamento o rito iniciático da “feitura do santo”; cada casa/vertente tem regras próprias sobre o assentamento dos orixás de cada devoto.

²⁵³ Iniciado no candomblé e algumas umbandas.

²⁵⁴ Essa organização pode mudar de acordo com a vertente religiosa; Há casos onde são definidos 4 orixás, dois como principais e dois *adjuntós* (geralmente formando casais); Em outros casos o(s) orixá(s) da casa de santo e(ou) dos sacerdotes também são incluídos como parte do grupo de orixás a serem cultuados pelo iaô.

ancestral²⁵⁵. O participante João explicou ter “conhecimento e admiração por Oxum” mas afirmou não ser muito devoto da mesma. Por fim, a entrevistada Ana, a única pertencente ao Candomblé, afirmou também não ser filha da orixá, mas acredita que Oxum faça parte de seu “aprendizado de ser mulher. De procurar autoestima, de ter a vaidade que me falta”.

Na diáspora americana é comum a relação entre a orixá e o autocuidado/autoestima, possivelmente ligada a regência que a mesma tem sobre a beleza e feminilidade. A fala “Oxum lava suas joias antes mesmo de lavar suas crianças²⁵⁶” pode ser interpretada como um ensinamento da orixá sobre priorizar a si mesma. Não em um viés egoísta, mas sobre autocuidado, sobre não esquecer de si enquanto cuida dos outros. Por ser umas das representantes do feminino dentro das religiões afro-brasileiras, Oxum oferece em seus mitos possibilidades na construção de um perfil feminino decolonial e na valorização da beleza para além dos padrões hegemônicos.

Após a análise das entrevistas foi possível eleger cinco categorias, relativas as principais questões feitas no formulário, sendo elas: a) Quem é Oxum; b) A representação pessoal de Oxum; c) A importância de Oxum entre os orixás, e d) O arcabouço mitológico e resumindo Oxum.

4.2.1. Quem é Oxum?

Ao responder sobre quem é Oxum em sua visão pessoal, a participante Cecília, fomenta a relação da orixá com a beleza, trazendo também aspectos ligados à juventude, características bastante frequentes do perfil brasileiro de Oxum.

(Oxum) É uma bela moça de ossatura larga, alta, que por onde passa esbanja beleza, a vejo com turbante mas também a vejo com um maravilhoso cabelo armado, gosta de usar ouro e de se enfeitar, é vaidosa, e cheirosa, e sabe muito bem o que quer, dona de uma força e um poder incrível (Cecília)

Para boa parte dos participantes, a natureza de Oxum é maternal, centrada nas ideias de cuidado, amorosidade, acolhimento e carinho. “Oxum é a deusa do amor, ouro, fertilidade.... Mas para mim, Oxum é a mãe que me dá colo em todos os momentos, quem sempre me tira da escuridão

²⁵⁵ Em algumas tradições de umbanda, além dos orixás de frente e *adjunto* é estabelecido também um orixá ancestral, que teria sido o primeiro orixá da primeira encarnação do espírito. Esse orixá acompanha o fiel através de diversas encarnações, embora nem sempre se estabeleça como orixá de frente.

²⁵⁶ Verger (1997).

e me dá um caminho iluminado para passar” (Mariana). A percepção de que Oxum é “uma mãe amorosa e protetora” (Maria), como vimos durante a apresentação dos mitos, *orikis*, *orin* e pontos cantados, é parte central do culto tanto na área iorubá quanto na diáspora brasileira. A participante Luana usa as palavras “Amor, mãe” para descrever sua percepção sobre quem é a orixá. A entrevistada Joana responde a pergunta dizendo que

Mamãe Oxum pra mim é a orixá do amor e sabedoria, na minha visão e na minha vivência ela transforma qualquer dor em amor e ensina que na queda de uma cachoeira que as águas tomam forças! Mamãe Oxum me ensinou a como viver em águas serenas e em águas turbulentas, qualquer transtorno que ocorre ela vai estar lá junto a comigo e irá me ensinar a lidar com cada choro e cada sorriso. (Joana)

Já a entrevistada Carla, define que “Oxum é uma mãe assim como Iemanjá só que dos pequenos, ela cuida com muito carinho e amor, é a uma força da natureza que (é) representação (d)as cachoeiras”. Na construção do panteão de orixás do Brasil, Iemanjá ganhou o posto de ser mãe de todos os orixás e de “todas as cabeças²⁵⁷”, se tornando assim responsável pelo *ori*²⁵⁸ de todos os membros das religiosidades afro-brasileiras²⁵⁹. A relação entre Oxum e Iemanjá é bem intensa no território brasileiro, geralmente por serem retratadas como mãe e filha, como foi dito anteriormente, como irmãs, e também por terem ligação com o poder sobre a maternidade e sobre as águas. Em algumas umbandas, Oxum pertence a “linha das águas” chefiada por Iemanjá, em outras integra a “falange²⁶⁰ de Iemanjá”, que corresponderia a um grupo de seres espirituais submetidos à orixá.

O participante João respondeu a questão de forma mais factual, dizendo que Oxum é uma “orixá feminina "trazida" ao Brasil pelos escravizados na diáspora africana”. Já a entrevistada Lúcia afirma que em seu ponto de vista, Oxum é “Uma sra de seus próprios caminhos”, demonstrando uma interpretação de um perfil mais voltado para o protagonismo social e político da orixá, como uma mulher independente, líder de si e de sua comunidade.

Para a entrevistada Ana, a orixá é “A água límpida que lava nossa alma”, apontando para a qualidade de *Olómi Eró*, a senhora que cura com água fresca de Oxum. As propriedades curativas

²⁵⁷ De acordo com Azorli (2016) essa característica está baseada na mitologia apresentada por Prandi, no livro “Mitologia dos orixás” (2001).

²⁵⁸ Cabeça.

²⁵⁹ É importante destacar que devido a grande diversidade entre as religiosidades e casas de santo, não se pode afirmar que essa informação seja consenso, mesmo sendo a explicação mais popular para tal evento.

²⁶⁰ Falange é o nome dado em algumas umbandas para um agrupamento de espíritos sob uma mesma energia; Geralmente sob a liderança dessas falanges está um orixá, que determina a linha de trabalho, e uma entidade, por exemplo, Exu caveira é o chefe da falange dos caveiras, que trabalha na para o orixá Omolu.

da água são extensíveis a enfermidades do corpo assim como da mente e da alma, purificando o ser, a partir do banho nas águas. Como aponta Parizi (2005), parte importante dos ritos pelos quais um iaô passa no candomblé, envolve o uso da água fria de rio, cachoeira e chuva como elemento de limpeza e de conexão com a energia ancestral do orixá. Esse uso ritualístico das águas também se faz presente no território iorubá de acordo com Sálámí (1990), sendo o iniciado banhado ao som da cantiga “água é sabão, sabão é água, você será purificado pelo orixá/Oxum, água é sabão”.

4.2.2 A representação pessoal de Oxum

Diante da questão “O que Oxum representa para você?”, a participante Maria retoma alguns atributos maternos similares aos debatidos na pergunta anterior ao revelar que Oxum representa para ela “amor e carinho”. Essa propriedade também revisitada pelas entrevistadas Ana, que descreve a orixá como “A mãe que nos acolhe” e Cecília, que explica Oxum como “[...] a orixá do trono do amor²⁶¹, é luz, a fecundidade, é sabedoria, é o poder feminino, é a grande mãe, das riquezas, é de uma delicadeza enorme e uma inteligência sem fim”. Além dessa virtude maternal, a participante Cecília destaca ainda uma vasta quantidade de qualidades que podem ser observadas tanto no culto diaspórico como no tradicional iorubá. De forma similar, o entrevistado João aponta para múltiplas essências de Oxum, que em sua opinião representa “[...] feminilidade e fertilidade feminina, também associada às águas e ao amor [...]”.

Ao ser indagada com a pergunta, a participante Lúcia usa a palavra “determinação”, para definir o que Oxum representa para ela, seguindo uma linha de pensamento equivalente a resposta dada pela mesma para a pergunta anterior. A determinação da orixá para conseguir alcançar seus objetivos pode ser observada nos mitos apresentados como “Oxum é transformada em pavão e abutre”, onde a orixá voa incansavelmente até a casa de Olorum para trazer de volta a água para o *ayê*.

A entrevistada Carla, ao tratar do questionamento, caracteriza Oxum como “Uma força da natureza exuberante com uma grande força”. A concepção de que os orixás representam ou sejam uma força da natureza é bastante comum tanto entre os iorubás quanto entre as religiosidades afro-brasileiras. Kuyebi (2008) explica que para *Osogbo*, além de ancestral, Oxum é uma pessoa

²⁶¹ Alguns terreiros de umbanda agrupam os orixás em “tronos”, que são determinados por algum dos aspectos de sua regência. Cada trono é regido por um casal de orixás que se complementam energeticamente. Oxum divide com Oxumarê o trono do amor.

histórica assim como é a personificação do rio²⁶² que carrega seu nome. No Brasil, essa visão ganha força com a influência do culto bantu, que estabelece que os *mahamba/inkisi* são manifestações da natureza que nunca tiveram encarnação ou forma humana.

Assim, as águas, que são Oxum, representam também sua personalidade, como expressa Mariana, dizendo que “ Oxum representa amor, vida, águas tranquilas e também agitadas, seu ouro representa o sol que ilumina o nosso dia nos dando força. Oxum representa tudo para mim, toda a minha caminhada”. A participante Joana, também utiliza a água como referência para explicar sua compreensão pessoal da orixá, expondo que ela representa “A leveza das águas e a sensação de conforto no barulho da queda de uma cachoeira. Ela é pra quem eu entrego o meu orí todos os dias. Oxum, é paz e uma alegria incessante, é a sensação de ter um colo confortável para deitar e chorar sempre que precisar”.

A entrevistada, Luana, responde a questão dizendo que Oxum representa para ela “Um pouco do que eu sou, segurança, e fé”. Como vimos anteriormente, a característica protetiva da orixá é endossada por uma grande quantidade de mitos e *orikis* iorubás, onde Oxum é retratada como uma mãe que guerreia por seus filhos, os mantendo em segurança contra ataques físicos e espirituais. A orixá também oferece proteção contra qualquer adversidade enfrentada. Outro fator interessante levantado pela resposta da Luana, é que, no Brasil, é comum associar características comportamentais do fiel ao orixá, como se o fiel herdasse qualidades de seus pais e mães “espirituais”. Assim, diversos autores estabelecem aspectos comuns entre os filhos de Oxum, como a graça, a elegância, vaidade, sensibilidade, beleza, entre muitos outros. A percepção da participante pode estar ligada ainda a uma metáfora do *abèbè*, comum na diáspora, como instrumento de autoconhecimento, autocuidado e conexão com seu eu interior.

4.2.3. A importância de Oxum entre os orixás

Ao ser questionado sobre “Qual, em sua visão, é a importância de Oxum entre os outros orixás?”, o participante João afirmou que ele acredita “que Oxum tenha características únicas que quando se juntam às dos demais orixás formam um panteão extenso”. Embora admita que não consiga “destacar a importância de um só orixá de forma individual dentro de qualquer culto afro-brasileiro”. Já entrevistada Cecília, destaca o poder sobre a fertilidade como qualidade fundamental

²⁶² O *orin* “*Omo odo kan, odo kan ti won npe l’Osun*” apresentado por Kuyebi (2008), fomenta essa ideia, pois sua tradução seria “a prole de um rio conhecido como Oxum”.

da orixá pois, se “Oxum é responsável pela fecundidade e fertilidade, sem ela nada seria possível”. A percepção da Cecília tem provável conexão ao mito onde Oxum vem para o *ayê* junto dos odus/orixás, e estes descobrem que sem ela nada funcionará. Esse *itã*, em suas múltiplas versões, destaca a grande importância de Oxum no panteão iorubá como *Ìyámí Àkókó*, a mãe suprema dos iorubás e seus descendentes.

Semelhante a participante anterior, Joana expõe que, em sua visão, “Ela (Oxum) é a representatividade da vida e da fertilidade, é o amor próprio em forma de orixá”. Como *Ìyámí Àkókó*, Oxum representa a potencialidade da reprodução e da manutenção da sociedade/linhagem (OLIVEIRA e QUEIROZ, 2019). A entrevistada Luana escolhe destacar igualmente o papel de Oxum perante a fertilidade, embora o faça de forma mais pessoal, pois afirma que “Por ser minha ancestral sempre pedi a ela pelos meus filhos, então sou muito agradecida a esse orixá[...]”. Assim, a orixá é considerada “senhora da vida”, tanto por garantir pela gravidez, como por protegê-la, recebendo os títulos de *Olùtójú awon omo* e *Àlàwòyè omo*, que significam “Aquele que vela por todas as crianças” e “Aquele que cura as crianças”, como vimos anteriormente. Como afirma Neto (2020), além de sustentar a fertilidade humana, por ser água, Oxum também sustenta a fertilidade do mundo.

Para a entrevistada Lúcia, a importância de Oxum está no fato de que ela é “Sra do amor é da beleza, da fartura e da fertilidade”. Lúcia também menciona a questão da fertilidade, como Joana, Cecília e Luana, porém acrescenta outras características, como o amor, a beleza e a fartura, qualidades que são, da mesma forma, bastante associadas com a orixá. Na visão da participante Carla, Oxum, da mesma forma, ganha destaque entre os orixás por que “Ela representa o amor”. A correlação entre Oxum e o amor parece ser mais forte no território brasileiro. Enquanto o amor de Oxum aparece em seus textos em ambas as áreas ao tratar sobre o cuidado, a proteção e o acolhimento dado a seus filhos, no Brasil, ele também toma proporções românticas, dando a Oxum um aspecto “casamenteiro²⁶³”. Essa característica pode estar ligada a sua relação com a procriação e fertilidade. Por sua ligação com a reprodução, Oxum também é lembrada quando se trata do funcionamento das relações humanas, em especial as românticas, como aponta a participante Maria ao declarar que a importância de Oxum está no fato de que “Ela nos lembra de amar e mesmo na fragilidade do amor ser forte”.

Diante da questão, Mariana responde dizendo que “Oxum é quem nos traz a feminilidade, o amor, a calma de uma água doce e a braveza de uma queda de água. Ela quem vem para acalmar nossos corações e nos trazer leveza”, assim, sua importância estaria no controle do sentimental, no

²⁶³ A orixá é invocada em algumas umbandas para auxiliar aqueles que estão à procura de um relacionamento.

amor e na feminilidade. Como já foi exposto previamente, especialmente nas umbandas, Oxum apresenta ligação com o controle dos sentimentos. Podemos interpretar essa relação por essa característica estar associada ao conceito de feminilidade ocidental, que passa a fazer parte da Oxum diáspórica através da imposição cultural e religiosa europeia. A mulher ocidental foi relegada ao sentimentalismo em oposição à razão, propriedade do masculino. Essa concepção é parte fundamental da justificativa para a inferiorização da mulher, que além de não pertencer ao mundo racional, é representada como instável sentimentalmente. Porém esse vínculo pode ser motivado por Oxum ser e representar o elemento água. Como apresenta Neto (2020), a água fria é calmante, é apaziguadora, é cura. Assim, é utilizada nos ritos para acalmar o orí, e potencialmente os sentimentos, assim como também os ancestrais.

A participante Ana, ao ser indagada, responde que a orixá é importante por representar “A guerra silenciosa e sem armas”, destacando a tendência estrategista de Oxum. Essa percepção possivelmente está conectada ao mito que Oxum vence os fulani sem batalhar, já apresentado anteriormente. Apesar de ser representada frequentemente como guerreira em terras iorubás, Oxum também é temida como Ajé, por fazer uso de magia para derrotar seus inimigos e defender sua comunidade. O poder ancestral feminino contido nas Íyámí, garante a Oxum um lugar de potencialidade mágica que a faz ser temida, mesmo quando não empunha uma espada.

4.2.4. O arcabouço mitológico

Foi solicitado aos participantes que citassem um mito conhecido por eles, com objetivo de compreender a interação dos praticantes de religiões de matriz iorubá com os mitos. Como já abordado previamente, essas religiosidades não possuem uma base teológica como o cristianismo, então parte do que mantém a coesão da prática são os *itãs*, *orikis*, *orins* transmitidos oralmente entre as gerações. Muitos desses mitos passaram, e continuam passando, por ressignificações durante os contatos culturais da diáspora, criando novos perfis para os orixás. Por isso, para compreender a Oxum de cada participante, é importante entender a base mitológica usada como referencial para a construção do perfil, assim como as influências culturais, históricas e sociais vividas por cada sujeito.

As respostas dos participantes Joana, Cecília, João, Mariana, Luana, Lúcia e Ana ao questionamento convergiram em quatro mitos, apresentando versões diferentes para eles em cada relato. Já Maria e Carla não referenciaram nenhum mito, sob a justificativa de não se lembrarem de nenhum no momento em que faziam o questionário.

O mito mais lembrado entre os participantes é possivelmente uma variação do *itã* que Oxum derrota os fulani durante a invasão em *Osogbo*. A participante Ana resume o mito com a frase “Quando invadiram o reino de Xangô e ela envenenou a todos”. Já João conta a história da seguinte forma

Dizem que Xangô, marido de Oyá, Obá e Oxum, certa vez precisou abandonar seu palácio para ir à guerra. Xangô levou junto com ele Oya e Obá, que eram guerreiras, mas deixou Oxum cuidando do palácio já que pra ele Oxum era vista como indefesa e frágil e não saberia como guerrear. Durante a viagem de Xangô e suas duas esposas, o palácio foi invadido por seus inimigos que se depararam com Oxum sozinha, e viram a oportunidade de matá-la. Xangô é avisado sobre a invasão quando já estava longe e volta às pressas ao seu reino. Quando chega se depara com o exército de seus inimigos mortos, todos envenenados pela comida que Oxum preparou e convenceu os inimigos de comerem antes de a matarem. Oxum estava no aguardo do Rei que, após passar dias fora buscando a guerra, não derrotou inimigo algum, enquanto Oxum, sua "frágil e indefesa" esposa derrotou um exército inteiro sem ao menos precisar levantar uma espada²⁶⁴.

A entrevistada Mariana conta sua versão para o mesmo mito:

[...] Obá e Oya não achou uma boa ideia Oxum ir para a guerra junto a elas e Xangô, então Xangô deixou que Oxum ficasse no castelo. Mas Oxum chamou todos os inimigos para dentro do castelo e cozinhou um banquete para estes, todos comeram com um sorriso de ganância por estar no palácio de Xangô, mas mal sabia eles que a comida estava envenenada. Foi assim que Oxum matou um exército inteiro sem erguer uma espada.

No mito exposto por Joana “Oxum, matou um exército sem levantar uma espada e sem precisar de raiva e fúria. Apenas com seu encanto enganou todos os inimigos e fez com que eles comessem um banquete envenenado”. Essa versão se aproxima mais do mito relatado por Kuyebi (2008) sobre as ações de Oxum para proteger seu reino dos fulani, porém poderia ser encaixada igualmente nos *itãs* trazidos nos relatos anteriores. Desta forma, a semelhança entre as histórias talvez seja apenas uma coincidência temática. Por se tratar de uma transmissão oral, essa mutabilidade é de certa forma esperada. Além disso, como relatou Augras (2018), o agrupamento

²⁶⁴ Não encontramos em nenhum dos livros analisados neste trabalho o registro dessa versão; Foi encontrado apenas registros em vídeo circulando nas redes sociais contando essa variação, mas não foi possível rastrear a origem.

de outras divindades, de cidades ou nações diferentes, sob o mesmo nome, somados a eventuais criacionismos e distorções, fazem com que seja difícil contextualizar a origem de um *itã*²⁶⁵.

A entrevistada Luana traz um mito bastante famoso na mitologia afro-brasileira, que relata um conflito entre Oxum e a orixá Obá, uma das esposas de Xangô. Por meio desse *itã*, Oxum ganha a fama de ser uma mulher ciumenta e possessiva no Brasil. No candomblé, quando ambas estão em terra ao mesmo tempo durante o *xirê*, os filhos incorporados dançam representando o conflito²⁶⁶.

[...] cansada de se sentir subalterna (Obá) resolveu perguntar a Oxum qual era o segredo que mantinha Xangô encantado por ela. Oxum inventou que ela prepara um amalá e que nele misturar a sua orelha em prova de devoção e profundo afeto ao esposo, ansiosa ela preparou amalá e cortou a própria orelha na esperança de enfeitiçar Xangô. Com tudo, ela ofereceu o prato a Xangô (que) ficou muito furioso e enjoado quando percebeu que a orelha de Obá se encontrava misturada ao amalá pronto desesperada com a reação do marido, Obá percebeu que tinha sido vítima de uma trama ao ver que Oxum havia tirado o seu turbante e ostentava as suas orelhas completamente intactas. Mesmo tendo sido enganada, a insensatez de Obá despertou a Ira de Xangô. Expulsas do reino de Oió Obá e Oxum se transformaram nos dois rios que levam seus nomes. Dessa forma, Obá é a divindade sempre associada a força de transformação das águas revoltas. No continente africano o encontro entre os rios Obá e Oxum simboliza a verificação do mito que explica a rivalidade entre essas duas divindades.

O mito relatado pela participante Lúcia, conta uma história entre Oxum e Ogum²⁶⁷. Em algumas tradições os orixás são apresentados como um casal. De acordo com Beniste (2020), é nessa relação que Oxum aprende a arte da guerra e ganha de Ogum uma espada para se proteger. Conforme descrito por Lúcia

Em uma determinada aldeia de onde Ogum saiu e não queria mais voltar. Mas aqueles povos precisam dele, pois estavam passando fome e não tinham ferramentas. E não sabiam como trazer Ogum de volta. Foi então, que Oxum mesmo com todos a desdenhando, pois a achavam frágil. Mas ela usou de sua beleza e dançou de um lugar que Ogum a visse. E com isso ela o levou de volta a aldeia, pois ele se apaixonou.

²⁶⁵ É importante destacar que não é intenção do trabalho atestar veracidade ou falsidade de nenhum mito; Nosso intuito é apenas registrar a percepção dos entrevistados e apontar possibilidades interpretativas.

²⁶⁶ A sacerdotisa Yemojagbemi Arike publicou em seu instagram um vídeo contendo o relato de um sacerdote de Obá em Oyó, que aponta que o conflito entre as duas divindades também ocorre no território iorubá. De acordo com o Baba Obadaisi Omobolade Odetunde, não se pode dar nada que seja de Oxum a Obá, e nada de Obá para Oxum, nem mesmo pode permitir que seus pertences estejam próximos. Não foi explicado no vídeo a origem do conflito. RENATA BARCELOS. SERÁ QUE PODEMOS DEIXAR O ASSENTAMENTO DE OSUN E OBA LADO A LADO?. 04/10/2024. Instagram: @yemoja_arike. Disponível em <https://www.instagram.com/reel/DAtMEyIy39A/?igsh=MTF6b3ZxNGR0dTdlZA%3D%3D>. Acesso em: 13/10/2024; A existência de outros mitos como “Obá tenta afogar Logun Edé” (AZORLI,2016), “Oxum enganou Obá para que ela cortasse o cabo do cavalo preferido de Xangô” (PRANDI,2001), “Obá e Oiá se vingam de Oxum com tapete de fogo” (BENISTE,2020), demonstram que a inimizade entre as duas divindades é pauta constante.

²⁶⁷ Similar a versão de Prandi (2001) exposta anteriormente neste capítulo.

A Cecília trouxe o mito de Oxum como *Irunmolé*, onde a orixá é posta como *funfun*, participando da criação do *ayê*. Segundo conta a participante

No começo de tudo os orixás homens tomavam as decisões mais importantes para a humanidade. Oxum insatisfeita por não poder participar das reuniões em que os orixás homens deliberavam, utilizou seu poder para tornar todas as mulheres estéreis, a terra infértil e fez todas as águas secarem. Como nada ia pra frente os orixás masculinos sem saber o que fazer procuraram Olorum, ele perguntou porque Oxum não estava participando das reuniões e foi então que Olorum explicou a importância de Oxum na terra, e que nada haveria de prosperar sem seu poder.

Esse é um *itã* que, assim como muitos outros, tem variadas versões, boa parte já expostas aqui neste capítulo. Em todas elas, a moral que pode ser evidenciada, é que sem a fertilidade de Oxum e das mulheres, nada é possível. Como expõe o *oriki* citado por Verger (1965 apud AKÍNÚLÍ, 2011) “Em tudo que fazemos, se não garantimos o lugar da mulher, nada vai funcionar, devemos reconhecer o poder das mulheres, quando reconhecermos o poder das mulheres, o mundo vai ser pacífico”.

4.2.5. Resumindo Oxum

Na última pergunta foi solicitado aos participantes que tentassem resumir Oxum em uma única palavra. A intenção aqui era mapear as palavras mais associadas à orixá por praticantes das religiões de matriz africana em comparação aos conceitos que mais apareciam nos mitos, *orikis* e pontos cantados. Como podemos observar na tabela abaixo, a palavra amor foi a mais frequente entre os entrevistados.

Tabela 1 - Resposta dos participantes

Conceito	Participante
Amor	Joana, Carla e Mariana
Maternidade	Luana
Perfeição	Cecília

Cautela	Lúcia
Vaidade	Ana
Mulher	João
Força	Maria

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Nos mitos, *orikis*, *orins*, pontos cantados analisados no decorrer deste trabalho, os conceitos mais recorrentes foram a palavra mãe, beleza, graciosa e riqueza.

Tabela 2 - Expressões utilizadas nos textos/músicas analisados

Frágil	Vaidade	Ajé	Sabedoria	Mimada	Proteção
Generosa	Água	Fertilidade	Mulher	Velha	Mãe/ Maternidade
Guardiã	Beleza	Coragem	Jovem/ Menina	Força	Delicada
Amor	Riqueza	Poder	Guerreira	Senhora	Graciosa

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Comparando as tabelas 1 e 2, podemos notar a repetição das palavras vaidade, amor, mãe/maternidade, mulher e força. A frequência desses atributos evidencia a importância do conteúdo mitológico na construção do perfil da orixá, e demonstra que, independente da religiosidade da qual o participante faça parte, existem algumas permanências em relação ao conteúdo tradicional iorubá. Como abordamos no início do capítulo, o mito funciona como base ritualística e religiosa, criando um arcabouço referencial para os adeptos. Porém, apesar de auxiliar nessa estruturação, a mitologia não abarca toda a vivência dentro da religião, pois esta sofre também influência da experiência religiosa.

De acordo com Paiva (1998), a ideia de experiência religiosa reflete questões que envolvem aspectos emocionais, onde o sentimento vivenciado determina diferentes formas de se conectar com o divino, assim como questões subjetivas e pessoais, onde temas como cultura, personalidade, contexto social podem influenciar a experiência vivida por cada sujeito. Assim, mesmo que

pertençam a um mesmo grupo, ou religião, tendo uma mesma base teológica, a percepção sobre a orixá Oxum poderá ser diferente, pois a compreensão individual se modifica a partir da experiência religiosa de cada um.

Como vimos no primeiro capítulo, ao falarmos de religiosidades, em especial as afro-americanas, o contexto histórico e social é também um fator determinante para compreender as construções e adaptações que decorrem dos contatos. Assim, Oxum é influenciada tanto por esse aspecto histórico, como pela individualidade da experiência cultural e social de cada sujeito, sendo traduzida repetidas vezes. Esse processo, como afirma Parés (2005), é marcado por um duplo movimento que, ora aproxima a orixá de sua representação original iorubá, ora a crioualiza. Levando em conta todos esses eventos podemos entender parcialmente as motivações para a criação, negação, aproximação e ressignificação das qualidades atribuídas a Oxum na diáspora.

O mito, como vimos, desempenha um papel importante na construção da religiosidade iorubá. Os mitos representam acontecimentos de tempos imemoriáveis, que dão sentido as praticas religiosas atuais. No entanto, ao compararmos as características presentes nos mitos mencionados e as palavras usadas para definir Oxum, podemos perceber a influência da experiência religiosa, bem como do contexto histórico e social. Nos mitos relatados, Oxum se apresenta majoritariamente como uma mulher guerreira, forte, poderosa, sedutora, destemida, estrategista e independente. Essas qualidades, mais comuns entre os textos iorubás, contrastam com as ideias de amor, maternidade, vaidade e perfeição expressas por alguns dos participantes ao tentar resumir a orixá. Não que uma visão anule a outra, afinal, como destacamos ao longo do trabalho, Oxum é uma orixá plural. Contudo, essa divergência de aspectos e o destaque de qualidades características do feminino ocidental, evidenciam a influência da colonização na construção do perfil da orixá.

Então as características dadas a Oxum passam a estar ligadas a esse novo contexto, se associando aos valores da sociedade ocidental. Mas além disso, essas ideias estão influenciadas também pelas necessidades vividas e questões pessoais de cada sujeito. Segundo Croatto (2001) a experiência religiosa é uma vivência relacional, que conecta o ser humano com o mundo, a sociedade e o sagrado. E é por meio dessa experiência que se constrói a linguagem religiosa, responsável pela criação de símbolos e significação dos mitos e ritos. Desta forma, os valores sociais em que o sujeito está inserido vão influenciar na forma com que ele se relaciona e interpreta certas questões sobre o sagrado.

Se tratando de uma religiosidade focada na transmissão oral e geracional, a maneira que os líderes religiosos entendem Oxum também interfere na interpretação da comunidade religiosa. É

possível que Oxum tenha se transformado a medida de que certos aspectos foram necessários para a sobrevivência e resistência da comunidade perante a certos eventos. O mesmo pode ser dito em relação aos indivíduos. A valorização ou a negação de certas qualidades pode estar relacionada a uma necessidade a ser suprida, um acolhimento, cuidado, proteção no momento da ligação com o divino. Mesmo que nos mitos a orixá se apresente como belicosa, esse aspecto se apresenta para lutar contra os inimigos, aos seus filhos, Oxum dá riquezas, fertilidade, proteção, amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso intuito neste trabalho foi compreender melhor os movimentos de ampliação e retração das características da orixá, levando em consideração as particularidades do contexto em que seu culto se desenvolveu no Brasil. Sendo as práticas religiosas moldadas pelo contexto histórico, social, político e econômico, não podemos separar o desenvolvimento do culto a Oxum no Brasil dos processos que levaram ao nascimento do país e da diáspora americana.

A imposição da cultura europeia fomentou o desenvolvimento de novas estruturas religiosas, pautadas no sincretismo com o catolicismo popular, que aproximaram Oxum de Nossa Senhora. Quando os Candomblés conseguiram legitimação social já no século XX, Oxum, junto dos outros orixás, passou por movimentos de dessincretismo e reafrikanização. O surgimento das macumbas e umbandas também estabeleceu transformações no culto a orixá, que passou a ganhar novas características como o sentimentalismo. Os movimentos da Umbanda Branca, afastaram a orixá de seus aspectos africanos em busca de encontrar na sociedade moderna brasileira sua legitimação, baseados no darwinismo social. Essas umbandas auxiliaram a concretização das ideias de hierarquização das raças e a ideologia do embranquecimento dentro das religiosidades afro-brasileiras. No mesmo período, outras federações buscaram a reafrikanização do culto, retomando algumas das características originais de Oxum. Esses ciclos de aproximação e afastamento de certos aspectos ligados a orixá também se intensifica com a aproximação de Oxum com outras divindades africanas e indígenas.

A constante negociação/disputa entre os diversos sujeitos da sociedade brasileira e a violência do sistema colonial intensificaram os processos de modificação, agregação, adaptação, construção e criação dentro das religiosidades afro-brasileiras. Essas contradições na formação cultural e religiosa das Américas acaba se refletindo na construção do culto aos orixás no Brasil. No panteão iorubá Oxum é representada como grande guerreira, mantenedora da humanidade e feiticeira, seus papéis são tão importantes quanto os dos orixás masculinos. O contato com os valores ocidentais impôs a Oxum sentidos diferentes. Quando mais próxima a Maria, a orixá se torna parte do modelo perfeito de mãe, que abdica de si, como exemplo de pureza e benevolência. Do outro lado da dicotomia cristã, é dado a Oxum o papel de cortesã, onde a beleza e a sedução se tornam seus maiores atributos.

Com a modernidade e a expansão do acesso à internet muitas pessoas têm buscado estudar liturgias da religião tradicional iorubá nas redes sociais. É possível encontrar cursos, livros, vídeos e

diversos outros materiais ensinando o idioma iorubá, ritualísticas, *itãs*, dentre outros. Há também um número expressivo de praticantes de religiões de matriz africana que tem se iniciado também na iorubalândia, como fizeram as lideranças dos Candomblés nos momentos finais do século XIX e início do século XX. O ressurgimento desse movimento evidencia que as negociações e movimentações dos significados ligados a Oxum continuam acontecendo, e seguem influenciando a construção do imaginário sobre a orixá na atualidade.

A ambiguidade das características atribuídas a Oxum fica bastante evidente quando adentramos o cenário da experiência religiosa. Por considerar os sentimentos e questões subjetivas de cada sujeito, a variabilidade alcança níveis mais intensos, pois mesmo aqueles que compartilham um espaço religioso, bebendo da mesma fonte litúrgica, desenvolvem sua conexão e interpretação individual em relação a orixá. As entrevistas realizadas explicitam as contradições e pluralidades da construção de imagem de Oxum no Brasil, pois nelas, a orixá é descrita ao mesmo tempo por palavras que remetem ao feminino ocidental e ao feminino africano.

Por meio deste trabalho, pudemos destacar alguns aspectos da pluralidade simbólica da orixá Oxum. Seja na percepção dos membros das religiosidades de matriz africana, seja em sua literatura, a orixá é marcada pela multidimensionalidade. A existência de certas características, não faz com que as outras desapareçam. A Oxum africana, guerreira, independente, estrategista, coexiste com a Oxum ocidental, vaidosa, sentimental, santa, como uma Oxum diaspórica que é híbrida, fluida. Não que Oxum deixe de ser Oxum, independentemente de onde esteja, ela segue sendo a mesma orixá, porém, os significados do que vem a ser Oxum se modificam. Essa Oxum, assim como seus mitos, foi traduzida, negociada, inventada e recriada desde seu nascimento na África iorubá até os dias atuais, sendo embranquecida e africanizada concomitantemente. Desta forma, a pluralidade de aspectos ligados a orixá, permitem que Oxum tome variadas formas, podendo ser ao mesmo tempo jovem, velha, amorosa, maternal, guerreira, doce, *Ajé*, diplomata, e muitas outras coisas. O hibridismo ampliou as visões e o culto a divindade das águas, abrindo possibilidades para essas duplas identidades. Assim, Oxum pode se apresentar de formas diversas, assumindo e abandonando características de acordo com a necessidade de cada fiel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, 1994

ABIODUN, Rowland. O conceito de Ìwà na estética iorubá. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia* v. 13. n. 1 (2022), p. 185-203

ADÉDÍRAN, The Growth of Nigerian historiography: a preliminary survey. *Africa: Revista do centro de estudos africanos da USP*, 9. 1986.

AKÍRÚNLI, Olúségún M. Gèlèdè: o poder feminino na cultura africana-yorùbá. *Revista África e africanidades – Ano III -n.12 – Fev. 2011.*

ARAGÃO, R. e CONCEIÇÃO, E. A nação por uma experiência bantu: caminhos para uma encruzilhada das nações. *identidade! | São Leopoldo | v. 26, n. 1 e 2 | p. 35-49 | jan./dez. 2021 | ISSN 2178-437X*

ARZOLI, Diego Fernando R. *Ecos da África ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX.* Assis. UNESP. 2016.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo, São Paulo*, n. 19, p. 1-384, 2010.

AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pomba-Gira: Transformações e símbolos da libido. 17- 45 in. MOURA, Carlos Eugênio M. de. *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras.* 2018.

_____. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô.* Petropolis, RJ. Vozes. 2008.

AZEVEDO, Janaína. *Orixás na Umbanda.* São Paulo: Universo dos livros. 2010.

BÁDÉJO, Driede L. *African Feminism: Mythical and Social Power of Women of African Descent.* Research in African Literatures. 1998

BAHIA, Joana e NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela umbanda omolokô. *Revista Transversos. Rio de Janeiro.* nº 13, MAI-AGO, 2018.

BALOGUN, Lekan. “Òtún we òsì, òsì we òtún”: gender, feminist mirroring, and the yoruba concept of power and balance. *Journal of gender and Power.* Vol.7, No.1,2017 pp.27-48.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo.* Edições 70, Lda. 2004

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (Rito Nagô).* C. Editora Nacional. São Paulo. 1958.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma sociologia das interpretações de civilizações.* São Paulo 1971.

BENISTE, José. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,2020.

- BENTO, Oluwa Seyi Salles. *Orixá e Literatura Brasileira: a estetização da deusa afro-brasileira Oxum em narrativas de Conceição Evaristo*. São Paulo. 2021.
- BERKENBROCK, Volney J. *Candomblé: formação e compreensão religiosa de uma tradição afro-brasileira*. Editora da UFJF. Juiz de Fora, 2018
- BIOBAKU, Saburi O. *Souces of yoruba history*. 1973.
- BONI, Valdete e QUARESMA, Sílvia Jurema. *Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais*. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 2 nº1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80.
- BROWN, Diana. *Uma história da umbanda no rio*. In: BROWN, Diana, [et al]. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Editora Unisinos. São Leopoldo. 2003
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press. 2001
- CAMPOS, Roberta Bivar. *Interpretações do catolicismo: do sincretismo e anti sincretismo na/da cultura brasileira*. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Catolicismo plural. Dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 135-150.
- CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2011.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afro atlântica*. Tempo vol.22 no.39 Niterói Jan./Apr. 2016.
- CHAMBERS, D. B. "My own nation": Igbo exiles in the diaspora. *Slavery & Abolition: A journal of Slave and Post-Slave Studies*. University of Virginia. 2008.
- CHIZZOTTI, Antônio. *A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios*. Revista Portuguesa de Educação, vol. 16, núm.2, 2003, pp. 221-236. Braga, Portugal.
- COSTA, V e GOMES, F (org). *Religiões negras no Brasil – Da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- CRESWELL, John W. *Projeto de pesquisa: Métodos qualitativo, quantitativo e misto*. 2.ed – Porto Alegre: Artmed, 2007.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DAIBERT, Robert. *A religião dos Bantos: Novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 28, nº55. p. 7-25, jan-jun-2015.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Repensando a pureza nagô. Religião e sociedade*. Nº 8. p.15-20. 1982.
- EADER, J.S. *The yoruba today*. Cambridge University Press. 1980.

- EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. *Sacrilegens*.V.9, N.1, P.35-55. JAN-JUN/2012. UFJF.
- FADIPE, N. A. *The sociology of the yoruba*. Ibadan University Press. 1970.
- FERREIRA JUNIOR, Avimar. *A dessexualização dos Orixás: ou a morte branca do feiticeiro negro*. Goiânia. 2004
- FERRETTI, Sergio F. Sincretismo e Hibridismo na cultura popular. *R. Pós Ci. Soc.* V 11, n.21, Jan/Jun 2014.
- _____. Multiculturalismo e Sincretismo. Conferência apresentada no I Congresso Internacional em Ciências da Religião, do PPGCR da Universidade Católica de Goiás, Goiânia 03 a 05/09/2007. Publicado In: MOREIRA, A S e OLIVEIRA, I D. *O futuro das religiões na sociedade global. Uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008, p 37-50.
- GINZBURG, Carlos. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Companhia das letras. 2006
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Companhia das letras. 2001
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, editora UFMG, 2003
- _____. *Diásporas, ou a lógica da tradução cultural*. V.10 – n° 3. set/dez. 2016. São Paulo.
- HINE, Christine. *Etnografia virtual*. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad. Editorial UOC. Barcelona, 2004.
- HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re) africanização, dessincretização. *Vivência40 revista de antropologia*. 103-119. 2012
- ISAIA, Artur César. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. In *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano I, n° 3, 2009, pp.95-105.
- JAGUN, Marcio de. *Orí: a cabeça como divindade*. 1. Ed Rio de Janeiro. Litteris. 2015
- JOHNSON, Walter. *On Agency*. *Journal of Social History*. Vol.37. No. 1, Special Issue. pp.113-124. 2003
- KUYEBI, Adewale Alani. *Osun of Osogbo and Osun in the New World: The Mythological Religious Study of a Yoruba Goddess*. Thesis/ University of Manitoba, Canada, 2008.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LAW, R.C.C. *The heritage of Oduduwa: tradicional history and political propaganda among the yoruba*. 1973.
- LIMA, Luís Filipe de. *Oxum: a mãe da água doce*. Rio de Janeiro. Pallas, 2012.
- MAGGIE, Yvonne. *O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Imprensa Nacional. 1992
- MALANDRINO, Brígida Carlo. *Uma utopia bantu chamada umbanda*. Tese de doutorado PUCSP, “Há sempre confiança de se estar ligado a alguém. Dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantu no Brasil. Programa de Ciências da Religião, 2010.

- MAKINDE, Taiwo. Motherhood as a source of empowerment of women in Yoruba culture. *Nigeria. Nordic Journal of African Studies* 13(2): 164–174 (2004)
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Ambiguidades do conceito de crioulização entre a teoria e a empiria. ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História, Fortaleza, 2009.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. UFMG. Letras nº26 – Língua e Literatura: Limites e Fronteiras. 2001
- MATORY, J. Lorand. “Yorubá: as rotas e raízes da nação transatlântica, 1830-1950” in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994
- MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Pallas. 2003.
- MORAES, Mariana Ramos de. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1623-1646, set./dez. 2019 – ISSN 2175-5841
- MORAES, Roque. Análise de conteúdo. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.
- MURPHY, Joseph, e SANFORD, Mei-Mei (editors): *Òsun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Indiana: Indiana University Press, 2001.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: Processos de um racismo mascarado*. Editora Paz e Terra S/A, Rio de Janeiro. 1978
- NETO, João Augusto R. Pensar-viver-água em Oxum para (re)encantar o mundo. *Revista Calundu – Vol.4, N.2, Jul-Dez 2020*.
- NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979). *UERJ*. 2020.
- QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires. 2005.
- OLAJUBU, Oyeronke. *Women in the Yoruba religious sphere*. State University of New York Press, Albany. 2003
- OLIVEIRA, Juliana Letícia S, e QUEIROZ, Isabela Saraiva. Maternidade a partir da mitologia iorubá: Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã. *Revista África e Africanidades – Ano XII – n. 32, nov. 2019*.
- OLIVEIRA, Natália F. *A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. UFF. 2015.
- OLUPONA, Jacob K. The Study of Yoruba Religious Tradition in Historical Perspective. *Numen*. Vol.40, No. 3 (Sep,1993), pp.240-273.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Vozes. 1999
- _____. *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. 1963.

ORO, Ari. Religiões afro-brasileira do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos dos Afro-Asiáticos, Ano 24, n° 2, 2002, pp. 345-384

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. What gender is motherhood? Changing yoruba ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. Palgrave Macmillan. 2016.

PAIVA, Geraldo José de. Estudos psicológicos da experiência religiosa. Temas em Psicologia – 1998, vol 6 n°2, 153-160.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de “crioulização” no Recôncavo baiano, 1750-1800. Afro-Ásia, Salvador, n. 33, 2005.

_____. A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia. Editora Unicamp. 2018.

PARIZI, Vicente Galvão. O livro dos Orixás: África e Brasil. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. 268 p.

_____. Encruzilhadas e travessias. O encontro do humano e do divino na casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfun sob o olhar da psicologia transpessoal e da poética de Gaston Bachelard. 2005.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. In BIB, São Paulo, n.63, 1o semestre de 2007, pp. 5-28.

_____. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. In Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p. 11-28, jan./jun. 2011

_____. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. RBCS Vol.16 n°47 outubro/2011

_____. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. REVISTA USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

_____. Encantaria Brasileira : O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro. Pallas. 2001.

REIS, Isabela Oliveira. Oxum e o mito da fragilidade feminina. Rio de Janeiro. UFRJ. 2018,

REIS, João José. Identidades e Diversidades Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996, p. 7-33.

SÀLÁMÌ, Síkírù. A mitologia dos Orixás Africanos: Coletânea de Àdùrà (rezas), Ibà (saudações), Oríkì (evocações) e Orin (cantigas) usados nos cultos aos Orixás na África. Vol1. São Paulo, 1990.

_____. Cânticos dos Orixás na África. São Paulo: Editora Oduduwa, 1991.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995). Petrópolis: Vozes-CEHILA, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte: Páde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. 14.ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

SANTOS, Maurício dos. e SILVA, Anaxsuell Fernando. IYÁS E ABEBÉS: EXISTÊNCIAS, RESISTÊNCIAS E LUTAS Matriarçais Afrodiaspóricas. Revista Calundu –Vol.4, N.2, Jul-Dez 2020.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. Revista África e Africanidades – Ano 1 – n.1 – Maio. 2008.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. História da África e do Brasil afrodescendente. Pallas. Rio de Janeiro. 2017.

SILVA, Alberto da Costa e. Um Rio chamado Atlântico. RJ: Ed. UFRJ / Nova Fronteira, 2003.

SILVA, Caio Sérgio de Moraes Santos e. A cidade do feitiço. Feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República – 1890 a 1910. UFF. 2017.

SILVA, Renata Nogueira da. Irmandades negras, zonas de negociações e demandas político-religiosas. Anais do Seminário de Antropologia da USFCAR, ano 1, Edição 1. 2012.

SILVA, Walerson F. O culto Omolokô e sua relação coma Umbanda e o Candomblé. UFJF. 2018.

SILVEIRA, Aalice Toledo L. da, COSTA, Alexandre Ferreira da. Para repensar o sincretismo religioso: palavra, significação e conceito. Intersecções – Edição 11 – Ano 6 – Número 3 – 2013.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!” África coberta e descoberta do Brasil. n.12. Revista USP. São Paulo. 1992.

SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. São Paulo. 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás – Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.Salvador. Corrupio. 1981.

_____. Lendas Africanas dos Orixás. Corrupio. 1997.

_____. Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os Santos no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2012.

VIEIRA, José G. Catimbó e Toré: Práticas rituais e xamanismo do povo potiguara da Paraíba. Vivências – Revista de antropologia. n.54. 2019. p.41-64.

WISSENBACH, Maria Cristina C. Ritos de magia e sobrevivência: Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940). USP. 1997.

APÊNDICE – ROTEIRO DA ENTREVISTA

Universidade Federal de Juiz de Fora Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Pesquisa: OXUM NO RIO ATLÂNTICO: Aspectos da Orixá Oxum no Brasil e na África Iorubá

Responsável: Tharsis Corrêa Oliveira

Orientadora: Prof. Sônia Regina Corrêa Lages

Dados dos entrevistados:

Cidade - Estado:

Religião:

Tempo de prática:

Roteiro:

Qual a sua relação com a orixá Oxum?

Na sua visão, quem é Oxum?

O que Oxum representa para você?

Para você, qual é a importância de Oxum entre os orixás?

Você pode citar um *itã* de Oxum?

Se você pudesse resumir Oxum em uma única palavra, qual seria?